

UNIVERSITE DU QUEBEC

MEMOIRE PRESENTE A  
UNIVERSITE DU QUEBEC A TROIS-RIVIERES

COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAITRISE EN THEOLOGIE

PAR  
GUY-ROBERT ST-ARNAUD

JESUS CHRIST, LIEU DE PAROLE ET DE LANGAGE:  
PROBLEMATIQUE DE LA PERSONNE

NOVEMBRE 87

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

## REMERCIEMENTS

Je désire exprimer ma reconnaissance, d'une façon particulière, à M. Arthur Mettayer qui m'a dirigé dans ce travail avec une compétence inégalée. S'il fut le maître qui me transmit le goût de la méthode psychanalytique, son sens profond de l'analyse demeure toujours une source d'inspiration pour faire un pas de plus au moment où plusieurs seraient tentés d'y inscrire un point final.

Sa patience et sa disponibilité furent des sources d'encouragement que je ne pourrai oublier.

Une indication judicieuse de M. Jacques Chênevert ne saurait être passée sous silence puisqu'elle m'a permis de découvrir une piste intéressante à propos de Tertullien. Je l'en remercie.

Je voudrais aussi souligner le travail d'un de mes confrères qui fut d'un esprit de service inouï pour dactylographier des parties de texte, et aussi pour entendre les premiers balbutiements de ma réflexion.

Je dédie ce mémoire à ces personnes qui ne sont pas reconnues pour ce qu'elles sont dans leur être de parole, et qui sont jugées sur un paraître.

## TABLE DES MATIERES

	Page
TABLE DES MATIERES .....	iv
LISTE DES SCHEMAS .....	vii
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRES	
I. RECHERCHE HISTORIQUE DU CONCEPT DE PERSONNE .....	8
1. Analyse historique des concepts de "personne" et d'«hypostase» jusqu'aux élaborations patristiques (2 <sup>e</sup> siècle environ) .....	9
1.1 Introduction .....	9
1.2 <i>Prosôpon</i> dans l'Antiquité classique .....	10
1.3 Rome et <i>persona</i> .....	13
1.4 Hypostase .....	16

2. Développement des termes hypostase, <i>prosôpon</i> et <i>persona</i> dans les questions trinitaires .....	19
2.1 Introduction .....	19
2.2 Double signification du terme " <i>hypostasis</i> " .....	21
2.2.1 <i>Hypostasis</i> correspondant à <i>ousia</i> .....	21
2.2.2 <i>Hypostasis</i> en rapport avec " personne " .....	22
2.2.3 Conclusion.....	23
2.3 Hippolyte et <i>prosôpon</i> .....	27
2.4 Tertullien et " personne " .....	29
2.5 Les Ariens et le concile de Nicée (325) .....	44
2.6 La querelle des trois hypostases .....	49
2.7 Le conflit à Antioche et la feuille de Sardique .....	50
2.8 Le synode d'Alexandrie (362) .....	52
2.9 Les Pères Cappadociens: Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse .....	53
2.10 Accord sur la terminologie dans les questions trinitai- res .....	59
3. Développement dans les formules christologiques .....	61
3.1 Du côté latin: une perspective d'avenir donnée par Ter- tullien .....	61
3.2 Du côté grec .....	66
3.3 A la veille de Chalcédoine .....	82
3.4 Chalcédoine (451) .....	84
3.5 Synthèse .....	86

4. Perspective métaphysique de Boèce (470-525) jusqu'à la perspective de st Thomas (1225-1274) .....	95
4.1 Définition de la personne de Boèce et critique .....	96
4.2 Léonce de Byzance .....	97
4.3 St Jean Damascène .....	98
4.4 Théodore Abucara .....	99
4.5 Anciens scolastiques et caractéristiques de la personne .....	99
4.6 St Thomas .....	100
 II. STRUCTURATION DU SUJET HUMAIN SELON LA PERSPECTIVE LACANIENNE .....	109
1. Introduction .....	109
2. Structuration du sujet selon le point de vue génétique .....	112
3. Développement du sujet selon un point de vue structural .....	127
 III. SYNTHESE CRITIQUE ET REFORMULATION .....	171
1. Introduction .....	171
2. Analyse de questions posées par l'évolution des concepts référant à la notion de personne .....	172
3. Point de vue critique de la psychanalyse à propos de la personne .....	181
4. Reformulation critique .....	190
 BIBLIOGRAPHIE .....	198

## LISTE DES SCHEMAS

## Schémas

1. Présentation des deux partis à Antioche .....	51
2. Arbre de Porphyre .....	89
3. Algorithme saussurien .....	128
4. Schéma des deux courbes (langue) .....	129
5. Algorithme lacanien .....	131
6. Signe linguistique selon Lacan .....	133
7. Structure métonymique .....	136
8. Structure métaphorique .....	137
9. Substitution signifiante .....	139
10. Graphe du désir 1 .....	143
11. Graphe du désir 2.1 .....	147
12. Graphe du désir 2.2 .....	152
13. Graphe du désir 3 .....	155



14. Schéma L .....	184
--------------------	-----

## INTRODUCTION

L'essor du concept de personne a été marqué par le christianisme dans sa réflexion trinitaire et christologique. Il s'agit d'un concept-clé: "Personne (et hypostase) est, parmi tous les concepts philosophiques tirés du langage profane, celui dans lequel se trouve le plus exprimée l'originalité chrétienne."<sup>1</sup> Le Dieu des chrétiens ne constitue pas seulement un objet de croyance mais il est personne, il se fait présent d'une façon personnelle.

Si ce concept revêt une importance particulière, il n'en demeure pas moins que des théologiens, dont K. Rahner, y ont dénoncé une divergence de fond entre le contenu théologique et celui de la pensée moderne.

Dans la pensée actuelle, parler de "personnes" réfère à plusieurs centres d'action spirituels, plusieurs subjectivités, plusieurs libertés. Or en Dieu, il n'y a qu'une seule essence et qu'une seule présence à soi: ceci ne correspond pas tellement à une conception commune de la personne.

---

<sup>1</sup> R. CANTALAMESSA, " L'évolution du concept du Dieu personnel dans la spiritualité chrétienne ", Concilium, no. 123, 1977, p. 76.

De plus, les réalisations du génie humain et l'essor des sciences humaines et physiques ont fourni à la raison (pensée) une source de valorisation dont la psychologie a certes bénéficié<sup>2</sup>. Puis, notre contexte culturel d'individualisme contribue à maintenir une sorte d'équivalence entre personne et conscience (nature rationnelle) dans l'usage courant. En deça d'un certain seuil d'autonomie psychique, les individus n'y trouvent pas toujours leur place en tant que personnes: disqualification sociale des vieillards, des handicapés mentaux,...

Une telle conception de la personne conduit la réflexion trinitaire à l'aporie. Exprimer trois personnes en Dieu qui se connaissent chacune et connaissent les autres correspond à une triplicité des consciences pour plusieurs. Mais ceci ne s'avère pas exact: il n'y a pas trois consciences en Dieu mais une seule subsistant de trois façons<sup>3</sup>.

Même du point de vue de la terminologie formelle, le concept pose des difficultés. Etant donné que l'idée de "nature rationnelle" se trouve directement associée au concept de personne et que dans l'ordre créé la multiplication de la nature va de pair avec celle de la subsistance<sup>4</sup> (existence par soi et non dans un autre sujet), il se produit parfois un retour

---

<sup>2</sup> Cf., VATICAN II, L'Eglise dans le monde de ce temps, paragraphe 5, (Traduction de l'Episcopat français, Vatican II, Montréal, Fides, 1966, p. 177).

<sup>3</sup> K. RAHNER, " Les apories du concept de « personne » en doctrine trinitaire", La Trinité et la création ( Coll. *Mysterium Salutis* , 6), Paris, Cerf, 1971, p. 118.

<sup>4</sup> Terme théologique distinct de subsistance, cf. note 151, chapitre premier, p. 103.

à une multiplication de l'essence (trithéisme) ou une "identité" de la personnalité chez les trois personnes (modalisme).

Face à cette situation, la théologie doit-elle se fermer au monde dans lequel elle se trouve? Ce ne serait nullement la perspective de Vatican II: "Que les croyants vivent donc en très étroite union avec les autres hommes de leur temps et qu'ils s'efforcent de comprendre à fond leurs façons de penser et de sentir, telles qu'elles s'expriment par la culture."<sup>5</sup>

Bien que le concept de personne a connu une évolution importante par son utilisation dans la réflexion des Pères et des théologiens, ceci n'empêche pas que d'autres disciplines ont des éléments nouveaux à apporter. Il serait dommage que la notion de personne fasse l'objet d'une chasse gardée.

Le psychanalyste français Jacques Lacan invite aussi à faire preuve d'ouverture: " ... il y a quelque paradoxe à exclure pratiquement du débat et de l'examen des choses, des termes et des doctrines qui ont été articulés dans le champ propre de la foi, sous prétexte qu'ils appartiennent à un domaine qui serait réservé aux croyants."<sup>6</sup>

Si le discours religieux se situe en dehors du champ couvert par des sciences et d'autres disciplines, il se place alors dans une position critique d'autant plus acerbe que les langages de ces discours ne se correspondent plus selon le respect de leur dynamique propre. Le rapport entre le discours

---

<sup>5</sup> Cf., VATICAN II, Op.cit., par. 62, alinéa 6, p. 238.

<sup>6</sup> J. LACAN, L'éthique de la psychanalyse, Séminaire livre VII ( Coll. Le champ freudien), Paris, Seuil, 1986, p. 201.

de la foi et celui d'une autre discipline, telle la psychanalyse<sup>7</sup>, se situe alors dans une perspective de réduction/ non-réduction. L'un tente d'assimiler l'autre par ses termes et/ou leur organisation.

Par exemple, le Père du discours de la foi ne serait rien d'autre que le père magnifié de l'enfance. Une telle problématique trahit à la fois l'expérience du croyant et celle du psychanalyste. La psychanalyse ne toucherait que le côté symptomatique de ce qui n'est pas la foi dans la vie de foi.

Aborder notre travail selon cette perspective, puisque c'est du discours théologique et psychanalytique que nous userons, risquerait de tomber sous le joug de l'anachronisme en se servant de la méthode psychanalytique pour établir une critique des termes utilisés dans l'élaboration dogmatique, dont celle de Chalcédoine, afin d'en restreindre la portée. Telle n'est pas notre ligne directrice.

Les dogmes veulent répondre à une exigence de sens, à un effort de compréhension permettant de faire des liens avec différents aspects de la Révélation. En somme, ils sont au service de la Révélation et ne disent pas toute la foi.<sup>8</sup> Les développements des sciences humaines peuvent à cet effet apporter d'autres éléments auxquels Vatican II invite à porter attention:

" Qu'ils (croyants) marient la connaissance des sciences et des théories nouvelles, comme des découvertes les plus récentes, avec les mœurs et l'enseignement de la doctrine chrétienne, pour que

<sup>7</sup> Cf., Louis, BEIRNAERT, Aux frontières de l'acte analytique, Paris, Seuil, 1987, pp. 132-141.

<sup>8</sup> Cf., J.-P., PREVOST, La mère de Jésus, Ottawa, Novalis, Cerf, 1987, p.80-81.

le sens religieux et la rectitude morale marchent de pair chez eux avec la connaissance scientifique et les incessants progrès techniques; ..."<sup>9</sup>

Et il ne s'agit pas seulement d'un intérêt de convenance mais d'une exigence conduisant à une meilleure transmission du contenu de la Foi:

" En effet, les plus récentes recherches et découvertes des sciences, ainsi que celles de l'histoire et de la philosophie, soulèvent de nouvelles questions qui comportent des conséquences pour la vie même, et exigent de nouvelles recherches de la part des théologiens eux-mêmes. Dès lors, tout en respectant les méthodes et les règles propres aux sciences théologiques, ils sont invités à chercher sans cesse la manière la plus apte de communiquer aux hommes de leur temps: ... " <sup>10</sup>

C'est dans cette orientation que notre recherche vise à prendre en considération les développements de la psychanalyse lacanienne sur la personne. Parler de l'unité dans la personne n'a pas la même résonance selon que le point de vue se trouve focalisé sur les réflexions des auteurs des premiers siècles ou sur des considérations langagières de la psychanalyse intégrant le développement de l'individu à travers des identifications diverses.

Ces deux points de vue constituent le contenu respectif du premier et du deuxième chapitre. Le premier temps, l'analyse historique, ne vise pas à une investigation exhaustive de toutes les utilisations du concept de personne. Nous avons choisi de présenter des temps importants du

<sup>9</sup> VATICAN II, Op.cit., par. 62, alinéa 6, p. 238.

<sup>10</sup> Ibid., p. 237.

développement du concept en donnant un accent particulier à ceux dont le contenu pouvait laisser entrevoir un intérêt pour la perspective de notre travail, à savoir l'approche psychanalytique. Ces critères nous ont conduit à limiter notre champ d'investigation du concept de l'Antiquité jusqu'à st Thomas d'Aquin. Aussi, nous n'aborderons pas le rapport de la conscience au sujet puisque cet aspect de la personne (ou de la nature) exige toute une recherche dépassant les limites de notre travail.

Quant au deuxième temps, il peut soulever quelques difficultés si Jésus est pris comme un être tellement à part qu'il ne pourrait faire l'objet de considérations psychanalytiques. Quelques précisions s'imposent. D'abord, il ne s'agit pas de soumettre Jésus à l'analyse psychanalytique et deuxièmement, il s'avère que Jésus-Christ s'est fait connaître comme être parlant, avec un langage: Jésus Christ, lieu de Parole et de langage. Ceci constitue un constat de départ sans lequel les considérations psychanalytiques de la structuration du sujet humain en fonction de la médiation du langage perdraient leur pertinence.

Finalement, la dernière étape de synthèse consiste d'abord à relire des problèmes mis en évidence par l'analyse historique pour évaluer comment la perspective psychanalytique pourrait en rendre compte. Par la suite, nous tenterons d'intégrer l'apport de la conception psychanalytique du sujet pour proposer une reformulation, à titre d'exemple, pour mieux situer certaines exigences que la psychanalyse se trouve en droit d'attendre d'un discours référant à la personne. Nous remarquerons ensuite comment certains de ces éléments se retrouvent tant au niveau de l'étymologie que des premiers emplois théologiques du terme. En cela, notre hypothèse de travail nous a conduit à des résultats allant à l'encontre de certaines affirmations relayant au second plan la dimension langagière de la personne.

Sur ce point précis, une conclusion se dégage. Pour le reste, la perspective psychanalytique nous laisse sur le chemin de reformulation en reformulation, du passage de ce qui est représenté par un signifiant pour un autre signifiant. Conclure marquerait donc la fin de toute représentation. Aussi avons-nous voulu achever notre discours par une synthèse qui laisse place à de nouvelles reformulations.



## CHAPITRE PREMIER

### RECHERCHE HISTORIQUE DU CONCEPT DE PERSONNE

Retracer le développement d'un concept exige d'en connaître les principales vicissitudes. Cette première partie historique consiste d'abord à considérer des origines possibles du concept en remontant jusqu'à l'Antiquité classique.

Les recherches étymologiques exigent l'investigation de deux termes: *persona* pour les Latins et *prosôpon* du côté grec. De plus, les élaborations théologiques ultérieures impliquent aussi le terme *hypostase*.

Ensuite, l'introduction de ces concepts permet d'élaborer la réflexion sur la Trinité. Bientôt, ceux-ci se retrouvent pour exprimer les perspectives christologiques. Ces deux étapes constituent les deux prochaines phases de notre analyse.

# 1. Analyse historique des concepts de "personne" et d' «hypostase» jusqu'aux élaborations patristiques (2e siècle environ).

## 1.1 Introduction

Une première considération du mot français "personne" conduit à l'examen de son usage avant son introduction dans le langage théologique. Le dictionnaire Lalande de philosophie en indique l'origine latine: *persona*. Substantif latin, *persona* signifiait primitivement masque de théâtre.<sup>1</sup>

En référence au masque des auteurs, un rapprochement est suggéré avec "*per- sonare*", résonner au travers de.<sup>2</sup> Passant d'une désignation de l'objet au sujet, *persona* se rapporta à l'acteur lui-même, d'où les significations de personnage, rôle, caractère, fonction, dignité et personne juridique.

Une brève analyse historique attribue une triple source à la notion de personne: juridique, religieuse et morale.<sup>3</sup> En droit romain, celui qui a une existence civile et a des droits est considéré comme une "personne" par opposition à l'esclave qui n'en a pas. Chez les stoïciens, comme Epictète et Marc-Aurèle (121-180 ap. J.-C.), *persona* réfère à une fonction assignée par la Providence à chaque homme dans sa vie, un rôle à jouer. Dans le Nouveau Testament, ni le sens de masque ni celui de personne morale

<sup>1</sup> A. LALANDE, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 1962, p. 759.

<sup>2</sup> L.-M. MORFAUX, Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines, Paris, Armand Colin, 1980, p.267.

<sup>3</sup> Ibid., p. 267.

retrouvé chez Epictète ne sont présents.<sup>4</sup> Au sens de face, les écrits néotestamentaires ajoutent celui d'individu: "Vous-mêmes nous aiderez par la prière, afin que ce bienfait, qu'un grand nombre de personnes nous auront obtenu..." (2Cor 1, 11). L'arrière-plan sémitique du *pānēh* de l'Ancien Testament n'était pas sans exprimer l'idée de face et d'individu sous une forme concrète: "...Vous avez repris chacun son esclave, homme ou femme, que vous aviez renvoyés libres de leur personne, et les avez forcés à redevenir vos esclaves" (Jr 34, 16).

Une constatation s'impose d'emblée: *persona* a connu une première extension à travers un processus de subjectivation. Partant de la signification de masque au théâtre, il en arrive à celle d'individu, de personne juridique (droit romain) ou morale (Epictète).

Deux questions surgissent. Premièrement, un tel développement sémantique peut-il être mis en lumière par ses racines étymologiques, et lesquelles? Deuxièmement, les Grecs ont employé le terme *prosôpon* ( πρόσωπον ) : une correspondance pouvait-elle être établie entre *prosôpon* et *persona* au niveau étymologique (racine commune ou dérivation) expliquant l'évolution de "personne"?

### 1.2 Prosôpon dans l'Antiquité classique

Remontant à l'Antiquité classique, le terme *prosôpon* prend naissance dans le contexte grec. L'emploi de termes approximatifs dans le grec pour désigner la personne suggère l'opinion suivante: " ... l'idée de personne n'était pas encore née"<sup>5</sup>. Il y avait pourtant des mots pour rendre

---

<sup>4</sup> Cf. M.NEDONCELLE, "*Prosôpon* et *persona* dans l'Antiquité classique. Essai de bilan linguistique. ", Revue des sciences religieuses, no 22, 1948, p. 283.

<sup>5</sup> Ibid., p. 277.

compte des comportements individuels: le pronom indéfini ἕκαστος (chacun), l'adjectif αὐτός (même) servant à la forme réflexive (moi-même, toi-même, lui-même). Pour parler de l'homme, le substantif ἄνθρωπος (homme) pouvait suffire. Quant à l'expression de la nature humaine, de son principe concret et individuel, la prose et la poésie utilisaient des mots, tels σῶμα (corps), ψυχή (souffle, âme et par extension être vivant),...

Un de ces termes a eu une valeur d'usage considérable: *sôma* (σῶμα). Malgré que Pythagore et Platon considéraient le *sôma* (corps) comme un tombeau (σῆμα), *sôma* en vint bientôt à désigner l'individu animé, dans l'objectivité concrète de son être perceptible. Lycurgue (390? - 324 av. J.-C.) parle du *sôma* qui a livré la cité. Ceci montre que le terme faisait référence à l'individu, à la personnalité, au notable de la ville car il ne s'appliquait pas d'abord aux esclaves.<sup>6</sup> Alors que les Latins se servaient du mot *caput* (tête) pour désigner la personnalité juridique et l'individualité dans la perception quotidienne, les Grecs utilisaient *sôma* pour un homme libre ayant des droits (individualité juridique). *Sôma*, à partir de sa désignation de "corps" et même "corps mort" le rapprochant de *sêma* (tombeau), semble lui aussi avoir connu une subjectivation (individu et individualité juridique).

Pourtant, le terme *prósôpon* prit son importance. Son étymologie se rattache à deux racines grecques: πρό (devant, en avant de) et ὤψ, ὀπίς, (visage, face, aspect). Pour Aristote, *prósôpon* correspond à la partie du corps se trouvant entre la tête et le cou, c'est-à-dire la face ou le visage. Conformément à sa racine πρό, son sens s'étend à l' "avant" d'un objet: le

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 278.

*prosôpon* de la lune ou d'un navire. Comment le passage s'est-il fait au sens de masque mentionné par Démosthène? Sans pouvoir en retracer tous les méandres, il n'en demeure pas moins que les masques scéniques constituent un second visage.

Les rites dionysiaques comportaient des mascarades dont les masques servaient à idéaliser les figurants, tout en leur évitant des représailles pour leur mouvement brusque. D'abord un simple barbouillage, puis un masque polychrome couvrant entièrement la tête, le *prosôpon* concernait à la fois les masques religieux et dramatiques. Ni leur matière (chiffons stuqués ou carcasse de bois recouverte de plâtre ou de cire), ni leur disposition ne leur donnaient de résonance. Vraisemblablement, certains moyens furent essayés pour aider ou amplifier la voix mais il ne faudrait pas oublier l'origine religieuse des masques de théâtre et non leur emploi utilitaire, car ils étaient souvent malcommodes et pénibles à porter.

L'ancienne comédie attique donnait parfois au masque une signification individuelle pour caricaturer des hommes célèbres. La loi réprima cette pratique. L'évolution du terme *prosôpon* passa du masque au personnage, puis au rôle qu'il joue et à l'auteur qui joue ce rôle. Ayant désigné la fonction accomplie sur la scène, *prosôpon* représenta celle exercée dans la vie, puis la personnalité sociale et finalement l'individu ou la personne en général.

Quelques passages indiquent que cette désignation de la personne s'est réalisée avant le V<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ. Cette étape fut franchie la première fois par Polybe qui vécut de 201 à 120 avant Jésus-Christ environ. Bien que différents passages pourraient être interprétés dans le sens d'un individu qui joue un rôle, d'une personnalité qui se

distingue dans le groupe ou enfin de la dignité morale, il n'en demeure pas moins un endroit (dans Polybe XV, 25, 8) où la traduction de *prosôpan* par individu ou personne s'avère nécessaire. Donc, même si le sens de personne reste exceptionnel, il n'en demeure pas moins remarquable que la variété de nuances retrouvées chez Polybe corresponde à celle de *persona* chez Cicéron (romain ayant vécu de 106 à 44). Ceci remet en question une thèse voulant que le sens de personne n'existe pas avant l'ère chrétienne.

A part les textes du Nouveau Testament comme 2 Cor 1, 11, la fin du premier siècle offre au moins un autre exemple de l'emploi de *prosôpan* au sens d'individu. Il s'agit de Clément de Rome qui se plaint de quelques individus ( ολίγα πρόσωπα ) n'ayant aucune supériorité ou dignité quelconque référant à une fonction ou à un rôle.

En somme, le terme grec *prosôpan* a subi sans doute l'influence du latin *persona* qui a dû parvenir un peu plus tôt au sens de personne. Bien que les Grecs aient inventé ce sens deux siècles avant les Romains, les Romains en ont généralisé l'emploi quelques décennies avant les Grecs.

### 1.3 Rome et persona

Alors que le sens premier de *prosôpan* désignait la face, *persona* signifie d'emblée masque. Par exception, sinon par erreur, il prendra plus tard le sens de visage.

L'étymologie et le développement sémantique de *persona* s'avèrent obscurs et compliqués. Assez tôt, les latins ont cru en une relation entre *persona* (masque) et *personare* (résonner, retentir). Si cette association entre *persona* et *personare* revêt plusieurs difficultés pour expliquer le passage de l'un à l'autre, il n'en demeure pas moins que sa précocité a permis une éventuelle influence sur l'évolution sémantique de *persona*.

Selon l'hypothèse la plus vraisemblable, le latin *persona* dérive du mot étrusque *phersu* (ou du nom propre Persepona), terme associé ensuite au culte et aux rites de la déesse Perséphone. Le nom de la déesse en serait venu à désigner le "masque"<sup>7</sup> du fait que des masques étaient portés lors des fêtes de Perséphone.

Il se peut qu'à la racine de ce terme se trouve une forme adjectivale, telle "*larva*" *persona*<sup>8</sup>: "masque" phersonien, c'est à dire le masque de Phersu. Le substantif *larva* serait tombé tandis que l'adjectif *persona* employé substantivement aurait signifié masque.

Comme le suggère Nédoncelle, ceci entraîna en conséquence une étonnante confusion de racines: "*personus* (qui résonne) et *persona* ont dû confluer de bonne heure dans l'inconscient des Romains."<sup>9</sup> L'association des mots *persona* signifiant "appartenant à Phersu" aurait été rendue possible en raison de l'effet psychologique et technique du masque, en dépit de l'origine étymologique totalement différente. Ce rapprochement des deux termes proviendrait du fait que les premiers masques grossissaient sans doute la tête de l'acteur, sans renforcer le son. Mais du point de vue psychologique, le grossissement de la tête par les masques invitait l'acteur à enfler la voix. Puis, ces masques ont pu comporter ensuite des dispositifs facilitant l'effet de résonance ou l'émission.

L'histoire de la signification du mot *persona* aurait donc commencé avec les rites étrusques et de là aurait gagné la scène. Comme le style du

---

<sup>7</sup> Il s'agirait alors du déicide d'un dieu étranger.

<sup>8</sup> Les *Larves* étaient des génies malfaisants qui venaient tourmenter les vivants sous des figures hideuses, d'où *larva* pour signifier le masque de leur apparition. Cf. *Ibid.*, p. 291.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 293.

théâtre romain trahit manifestement une influence étrusque, *persona* en vint ainsi à signifier masque par substantivation. Au moment de la seconde guerre punique (218-201 avant J.-C.) , *persona* peut signifier masque de théâtre, personnage d'une pièce de théâtre ou "rôle de théâtre", peut-être même déjà "personne" au sens d'individu.

Suite à un développement sémantique rapide, toutes les acceptions de ce substantif apparaissent d'un seul coup, avec Cicéron au 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.:

- "1. rôle en justice
- 2. personnage ou rôle social
- 3. réalité ou dignité collective
- 4. personnalité marquante ou constituée en dignité
- 5. personne juridique par opposition aux choses.
- 6. personnalité ou caractère concret d'un individu
- 7. notion philosophique de personne, c'est-à-dire la nature humaine, soit en tant qu'elle est strictement individuelle, soit en tant qu'elle participe à la raison".<sup>10</sup>

Certaines conclusions découlent de cette analyse. Premièrement, aucun indice ne permet de penser à une racine commune à *prasāpan* et *persona*. De plus, rien ne permet de faire dériver *persona* de *prasāpan*. Toutefois, ceci n'exclut pas une forme d'influence. Bien que *prasāpan* était utilisé avant *persona*, ce dernier a évolué plus vite et l'a probablement influencé. Un peu avant l'ère chrétienne, *persona* pouvait déjà exprimer l'individualité humaine avec plus de fréquence que *prasāpan*.

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 297



Deuxièmement, *persona* exprimait l'individualité humaine de façon toute simple et empirique, dès avant l'ère chrétienne. Ceci s'est fait par transposition directe du théâtre à la vie, sans passer par le droit où le développement technique de la notion demeure ultérieur. Cette transposition a pu se réaliser par l'idée de masque qui conduit à la notion de type ou de caractère observables du dehors, et par l'idée de personnage qui mène à une conception sociale ou morale de la personne.

Troisièmement, *persona* a remplacé le sens classique de *homo* (être humain, individu). A partir du second siècle, " il est certain que les juristes aideront indirectement à cette évolution"<sup>11</sup>.

Quatrièmement, les racines étymologiques de *persona* (dans son rapport avec *Phersu*) d'origine étrusque peuvent expliquer une partie du contenu sémantique de ce terme: masque de théâtre, personnage d'une pièce et probablement rôle (théâtral). Quant à *personne* au sens d'individu, il serait difficile de confirmer cette acception au moment de la seconde guerre punique.

Cinquièmement, il s'avère faux de considérer que *persona* et *prosôpon* n'aient signifié dans la langue commune jusqu'au ve siècle après J.-C. que l'aspect ou le rôle, ou quelquefois la personnalité ou la dignité d'un homme. Ne vouloir attribuer tardivement à *prosôpon* et *persona* le sens d'individu que sous l'influence de la théologie chrétienne serait faire fi du sens quotidien de ces vocables qui n'a pas disparu par enchantement lors des controverses trinitaires ou christologiques.

#### 1.4 Hypostase

---

<sup>11</sup> Ibid., p.298.

Dans le langage théologique, un autre terme revêt une grande importance pour l'élaboration conceptuelle de l'union des deux natures dans le Christ. Il s'agit du mot grec ὑπόστασις *hypostasis* (hypostase).

*Hypostasis* est formé de deux racines:

1. ἐστάναι (*estansi*) signifiant action de se placer, s'établir, se mettre droit ou debout, se dresser.

2. ὑπό (*hypo*) signifiant dessous.

Il prend donc le sens de base, support, fondement.<sup>12</sup>

Une difficulté se présente lors de sa traduction en latin: *substantia* (substance) ou *subsistentia* (subsistence)? Les dictionnaires de philosophie présentent quelques divergences avec l'analyse de théologiens.

A. Lalande considère *substantia* comme la transcription d'*hypostasia*<sup>13</sup> Paul Foulquié et quelques autres prennent aussi *substantia* comme son équivalent latin.<sup>14</sup>

Par ailleurs, A. Michel mentionne *subsistentia* comme traduction littérale d'*hypostasis*.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Cf. , A. LALANDE, Op. cit., p. 427.

L.-M. MORFAUX, Op. cit., p. 152.

<sup>13</sup> A. LALANDE, Op. cit., p. 427.

<sup>14</sup> P. FOULQUIÉ, Dictionnaire de la langue philosophique, Paris, P.U.F., 1982, p.328.

A. BLOCH, et WARTBURG, Dictionnaire étymologique de la langue française, Paris, P.U.F., 1964.

<sup>15</sup> A. MICHEL, "Hypostase", Dictionnaire de théologie catholique (DTC), tome VII, partie 1, Paris, Librairie Le Touzey et Ané, 1923, col. 391 et 408.

L'examen des racines du côté latin fournit les éléments suivants.  
Substantia est constitué de 2 racines: *sub* - *stare*

1. *sub* sous

2. *stare* à l'intransitif, il signifie être debout, être immobile; demeurer ferme, tenir, résister, durer; se dresser; être, se tenir.

*Subsistentia* comporte aussi 2 racines: *sub*- *sistere*

1. *sub* sous

2. *sistere* au transitif, il prend les sens de placer, poser, établir; arrêter, contenir; soutenir, affermir, fortifier. A l'intransitif, il signifie s'arrêter, se soutenir, se maintenir.

— ~~Substantia~~ L'évolution du terme hypostase montre qu'une question de terminologie, simple en apparence, dissimule des racines profondes manifestant un choc culturel entre Grecs et Latins.

Considérons le sens primitif d'hypostase. Le mot hypostase se rencontre chez Aristote avec la signification de sédiment ou dépôt. Il ne revêt pas de sens technique.

Pris au sens philosophique, l'exemple le plus ancien remonte au texte de l'épître aux Hébreux 1, 33: "Resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance (Καρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ), ce Fils..." Le mot *hypostasis* a été surtout introduit en philosophie par Plotin et les écrivains chrétiens, au 3<sup>e</sup> siècle.

Chez les néo-platoniciens, le terme hypostase explique la théorie des émanations, c'est-à-dire ces puissances intermédiaires entre Dieu et le monde. Etant le prolongement et l'instrument de Dieu, ces intermédiaires servent d'exemplaires, de modèles et de forces créatrices pour le monde.

Il serait intéressant de porter attention aux triades platoniciennes qui servirent à Plotin et où se retrouve le terme hypostase. Dans les

Dialogues de Platon, cette triade se compose du D miurge, du monde organisé par le D miurge que Platon appelle le fils (τοκος) et de la matière. Il est question d'une hiérarchie triadique.

Cette doctrine de la triade se rencontre sous sa forme la plus connue chez Plotin qui parle de 3 hypostases: l'Un ( ν)<sup>16</sup>, l'Intelligence (νο ς) et l' me (ψυχή)<sup>17</sup>.

Si Aristote ne donne pas de sens technique à *hypostasis*, il en utilise néanmoins le sens courant. Ce dernier réfère à la réalité objective, consistante par opposition au phénomène subjectif ou illusoire.

On trouve le même sens dans un ouvrage probablement stoïcien datant du commencement de l'ère chrétienne, le περ  κόσμου (peri cosmou): καθ'  π σταςιν (selon la réalité) est opposé à κατ'  μ σαςιν (en apparence). La première expression désigne les phénomènes célestes ayant une réalité matérielle comme la foudre et les étoiles filantes par opposition à ceux qui ne sont qu'une image (l'arc-en-ciel).

En conclusion, hypostase concerne une réalité objective, une consistance, une substance dans une perspective concrète.

## 2. Développement des termes hypostase, pros pon et persona dans les questions trinitaires.

### 2.1 Introduction

La confrontation du christianisme avec la philosophie religieuse des Grecs obliga à prendre conscience du caractère personnel du Dieu de la

<sup>16</sup> Cf., R. ARNOU, "Platonisme des Pères. La Trinité", DTC, tome XII, partie 2, col. 2278.

<sup>17</sup> Cf., col. 2325-6.

Bible par rapport à celui de Platon, dieu auquel doit tendre l'homme sans que celui-ci vienne à lui. Face à ce "Dieu des philosophes", objet de contemplation éloigné des préoccupations humaines, l'hellénisme tenta d'apporter deux solutions. La première consiste dans le dieu-nature du stoïcisme: dieu suprême, destin de toutes les choses, mais non personnel. La deuxième réfère à ces divinités intermédiaires des systèmes religieux de l'ère impériale.

Comment les chrétiens exprimèrent-ils cet aspect personnel de Dieu? Une première voie consista dans la transformation des titres de Dieu. Par exemple, "père du cosmos" de Platon ou "Père d'Israël",<sup>18</sup> en vint au "Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ" (Rm 15,6). Puis, l'exégèse "prosopographique" constitua un deuxième moyen. Elle mettait en évidence la présence de divers interlocuteurs divins ou de "*personae*" au sens de sujets grammaticaux.<sup>18</sup>

Ainsi, l'emploi du concept de personne devint plus explicite au 3<sup>e</sup> siècle lorsqu'on voulut en dire un peu plus que "Dieu un et trine" face au monarchianisme<sup>19</sup> (négation de la Trinité en Dieu avec ses conséquences d'adoption ou de modalité de Dieu pour Jésus), au patripassianisme<sup>20</sup> (affirmation que c'est l'unique personne divine, donc le Père lui-même, qui a souffert en Jésus: Noët, Praxéas au II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> s.) et au sabellianisme<sup>21</sup> (la

---

<sup>18</sup> Cf. R. CANTALAMESSA, "L'évolution du concept du Dieu personnel dans la spiritualité chrétienne.", Concilium, no 123, 1977, p. 69.

<sup>19</sup> K. RAHNER, et H. VORGRIMLER, Petit dictionnaire de théologie catholique, Paris, Seuil, 1970, p. 289.

<sup>20</sup> Ibid., p.342.

<sup>21</sup> Ibid., p.431.

Trinité n'est que la trinité des relations au monde, des manifestations d'un Dieu qui en soi est absolument le même et unique : III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> s.).

Cette introduction n'alla pas sans difficulté. Le sens primitif d'*hypostasis* persistant dans le langage des Orientaux, l'être subsistant ou la réalité objective se trouvent tout aussi bien dans l'essence divine que dans chacune des personnes prises individuellement. En conséquence, un flottement inévitable du vocabulaire se produisit dans l'emploi d'*hypostasis* et de cet autre mot désignant l'essence, *οὐσία* (ousia).

*Hypostasis* garde cette signification de réalité objective, d'être subsistant au point que les Pères emploient comme synonyme le terme bien concret d'existence (*ὑπαρξίς*). En ce sens, *hypostasis* ne s'avérait pas spécifique dans la distinction des personnes et de l'essence pour la Trinité. St Jean Damascène (mort en 749) donne l'avertissement suivant: "Le mot hypostase a deux significations. Tantôt, il signifie simplement l'existence; suivant cette signification, *ousia* et hypostase sont la même chose. Voilà pourquoi certains Pères ont dit les natures ou les hypostases. Tantôt, il désigne ce qui existe par soi-même et dans sa propre existence. Suivant cette signification, il désigne l'individu numériquement différent de tout autre, par exemple, Pierre, Paul, un certain cheval."<sup>22</sup>

## 2.2 Double signification du terme "hypostasis"

### 2.2.1 Hypostasis correspondant à ousia

Le terme *hypostasis* prend une double signification : en correspondance soit avec *ousia*, soit avec le concept de personne.

---

<sup>22</sup> Cf., ST JEAN DAMASCÈNE, *Dialectica*, *Patrologiae Graecae* (P. G.), tome XCIV, col. 612, (cité par A. MICHEL, *Op.cit.*, col. 371-2).

Au III<sup>e</sup> siècle, Denys d'Alexandrie fait face à l'accusation de trithéisme parce qu'il professait la théorie des trois hypostases divines. En ce qui a trait à la substance divine, hypostase synonyme d'essence ou de nature se retrouve fréquemment. Ainsi, st Cyrille de Jérusalem appelle hypostasis la substance de Dieu,<sup>23</sup> la substance de l'Esprit Saint.<sup>24</sup>

Plus rarement, *ousia* signifie hypostase c'est-à-dire substance individuée complète. Par exemple, la lettre encyclique d'Alexandre d'Alexandrie mentionne l'*ousia* du Père. Parlant des deux hypostases du Père et du Fils, Pierius d'Alexandrie au III<sup>e</sup> siècle fait état de deux *usies* et de deux *natures*.

L'équivalence de signification entre *usia* et hypostase n'entraîne pas l'exclusion de la formule des "trois hypostases" de la Trinité. Ainsi, hypostase se trouve en rapport avec le concept de personne.

### 2.2.2 Hypostasis en rapport avec "personne"

Même avant l'accord du concile d'Alexandrie en 362, "hypostasis" est d'un usage courant dans les Eglises d'Orient, particulièrement dans l'Église d'Alexandrie. Origène (185-254), né à Alexandrie, présente la foi catholique en la trinité des hypostases: "... τρῆς ὑποστάσεις (trois hypostases)..., τὸν πατέρα (le Père) καὶ τὸν Υἱὸν (et le Fils) καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα (et le saint Esprit)" <sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Cf., ST CYRILLE, Catechesis sexta. De Uno Deo., P.G., tome XXXIII, col. 545, (cité par A. MICHEL, Op.cit., col. 372).

<sup>24</sup> Cf., ST CYRILLE, Catechesis decima sexta. De Spiritu Sancto I, P.G., tome XXXIII, col. 924, (cité par A. MICHEL, Op.cit., col. 372).

<sup>25</sup> Cf., ORIGENE, In Joannis Evangelium II,6, P.G., tome XIV, col. 128, (cité par A. MICHEL, Op.cit., col. 374).

Sans pouvoir préciser quelle différence il établit entre *ousia* et *hypostasis*<sup>26</sup>, Origène évite de distinguer les personnes selon l'*ousia* tandis qu'*hypostasis* est réservé pour parler avec précision des personnes divines.

St Denys d'Alexandrie (mort 264 ou 65) affirme la réalité des trois hypostases dans l'unité de la monarchie divine à l'encontre de Sabellius et d'Arius: "Ils soutiennent que s'il y a trois hypostases, elles sont divisées. Mais il y en a trois, malgré qu'ils en aient, ou bien qu'ils suppriment absolument la trinité".<sup>27</sup>

Lorsque st Athanase (295-378) veut distinguer en Dieu la réalité des personnes de l'essence, il oppose *hypostasis* à *ousia*.

Ces quelques exemples montrent l'existence d'une véritable tradition dans l'Eglise grecque pour l'emploi du mot *hypostasis* par rapport à la distinction des personnes dans la Trinité.

### 2.2.3 Conclusion

Un bref bilan du <sup>sens du</sup> terme *hypostasis* avant 362 après J.-C. pourrait dégager les points suivants. Dans les utilisations autres que celles concernant des questions trinitaires, ce mot gardait sa signification de réalité objective et consistante.

Appliqué à l'essence divine, *hypostasis* pouvait devenir l'équivalent d'*ousia*. Par rapport aux personnes divines, il prenait la signification plus restreinte de substance complète, existant en soi, c'est-à-dire sujet indépendant. En ce sens, il était fréquemment opposé à *ousia*.

---

<sup>26</sup> Cf., ORIGENE, In Joannis Evangelium X, 21, P.G., tome XIV, col. 376; In Joannis Evangelium I, 23, P.G., tome XIV, 64, (cité par A. MICHEL, Op.cit., col.374.)

<sup>27</sup> Cf., ST BASILE, Liber de Spiritu Sancto, P.G., tome XXXII col. 201, (cité par A. MICHEL, Op.cit., col. 374-5).



Ceci peut sembler très négligeable dans l'évolution du concept de personne et dans sa phase explicite d'expression des personnes divines. Pourtant, il s'agit d'un pas important qui s'amorce dans sa distinction avec le terme *ousia*, surtout que "personne est un terme que la théologie recueille, pour ainsi dire, de la rue, privé à l'origine, de tout contenu technique et sans généalogie philosophique."<sup>28</sup>

D'une part, il ne faut pas oublier que le terme *hypostasis* n'avait pas de sens technique en philosophie chez Aristote, bien qu'il ait été utilisé par les néo-platoniciens. Néanmoins, Aristote l'utilisait dans son sens courant: réalité par opposition à l'illusoire.

D'autre part, il s'avère intéressant de constater que les débuts d'*hypostasis* en théologie ne font pas entière abstraction du terme *ousia*, terme qui de son côté avait trouvé une définition précise chez Aristote. En effet, il distingue la "substance première"<sup>29</sup> et la "substance seconde"<sup>30</sup>.

La substance première est " l'être individuel, en tant qu'il est immédiatement et par excellence le sujet dont on affirme ou l'on nie divers prédicats, et qui n'est lui-même prédicat d'aucun "<sup>31</sup>, ou la substance individuelle<sup>32</sup>. Par exemple, Socrate ou cet arbre sont des substances

---

<sup>28</sup> R. CANTALAMESSA, *Op. cit.*, p. 70.

<sup>29</sup> Traduction consacrée du grec οὐσία πρώτη (*ousia prôtè*) selon LALANDE, p. 1048.

<sup>30</sup> Du grec οὐσία δευτέρα (*ousia deuterà*), LALANDE, p. 1048.

<sup>31</sup> A. LALANDE, *Op. cit.*, p. 1048.

<sup>32</sup> A. MICHEL, "Hypostase", DTC, col. 371.

premières: Socrate peut être qualifié de divers adjectifs (intelligent, cohérent,...) mais Socrate n'est pas utilisé comme qualificatif.

La substance seconde correspond à "ce qui peut être secondairement le sujet d'une proposition, comme les termes généraux: «l'homme», «le cheval»". Selon le P. de Régnon, ces substances secondes reçoivent parfois le nom d'essences à condition de prendre l'*ousia*, non pas comme une idée abstraite, mais bien comme une réalité substantielle existant dans l'individu<sup>33</sup>. Ce sens véritablement réaliste permet d'expliquer l'utilisation du terme "substance" seconde pour parler de l'essence. En effet, aucun universel, aucune notion commune n'est véritablement une substance sinon par analogie avec la substance première<sup>34</sup>. Avec le développement de la philosophie et dans son sens le plus fondamental, une "substance" constitue ce qu'il y a de permanent dans les choses qui changent, en tant que ce permanent soit considéré comme un sujet qui existe par soi-même sans supposer un être différent dont il soit un attribut, qui est modifié par le changement tout en demeurant "le même" pour servir de support commun à ses qualités successives<sup>35</sup>. De son côté, l'essence (traduction latine du grec *ousia*) correspond à ce qui est considéré comme formant le fond de l'être, par opposition aux modifications qui ne l'atteignent que superficiellement ou temporairement<sup>36</sup>. Selon cette définition, l'essence ne se trouve pas

---

<sup>33</sup> A. MICHEL, Op. cit., col. 371.

<sup>34</sup> Ainsi, l'espèce sera en quelque sorte "plus substantielle" que le genre étant donné sa détermination par rapport à la substance première. Cf. A. LALANDE, Op. cit., p. 1048.

<sup>35</sup> Cf., Ibid., p. 1048.

<sup>36</sup> Cf., Ibid., p. 301.

mise en opposition à l'existence, mais plutôt à l'accident. De ce point de vue, elle rejoint la définition de substance, tout en ayant une extension plus large: les deux se référant à ce qu'il y a de permanent, spécifiquement dans un sujet existant par soi dans le cas de la substance.

Si ce caractère de permanence constitue un lien entre substance première et seconde, il en existe aussi un autre: le caractère réaliste, concret. Alors que la substance seconde ou essence doit être considérée comme une réalité substantielle existant dans l'individu, la substance première prend le sens formel d'une réalité substantielle et individuelle. En effet, le langage grec ne parle pas de la substance individuelle ou de l'hypostase sous le mode de l'avoir, mais bien de l'être. Le caractère concret de l'hypostase se retrouve dans l'exemple suivant: Pierre est une hypostase" et non pas "Pierre a une hypostase".

En somme, l'introduction du terme *hypostasis* aux questions trinitaires n'enlève pas son sens primitif de réalité, aspect concret. De plus, son évolution commence avec l'opposition à *ousia*, terme auquel hypostase se confondra au début, puis il s'en distinguera. Privé de sens technique au départ, *hypostasis* suivra implicitement celui d'*ousia*, selon sa distinction par Aristote, passant de substance seconde à première. C'est cette voie qui s'amorce mais <sup>avec</sup> les éléments qui entrent dans la désignation d'une substance: l'être-en-soi opposé à l'accident, la nature spécifiante, l'existence réelle, la propriété distinctive de l'existence individuelle<sup>37</sup>. Une fois ces éléments posés, l'*ousia* a signifié formellement la quiddité ("quoi"), abstraction faite de l'existence actuelle de la nature dans des

---

<sup>37</sup> J. MOINGT, Théologie trinitaire de Tertullien, (Coll. Théologie no. 69), France, Aubier-Montaigne, 1966, p. 552.

individus; *hypostasis* désigne alors l'individualité, abstraction faite de ce par quoi et en quoi l'individu subsiste.

De plus, le caractère concret d'hypostase apparaît d'une autre façon lorsqu'il signifie "personne". Pour désigner les personnes divines, les Pères grecs emploient *hypostasis* et aussi *ἰδιότητες* (propriétés ou nature particulière). Ce dernier terme exprime les personnes distinctes, appelées aussi *πράγματα* (pragmata) c'est-à-dire choses<sup>38</sup>. Ainsi est affirmé que le Père, le Fils et l'Esprit ne sont pas des apparences, mais qu'ils existent chacun réellement. Servant aussi bien à énumérer trois pierres, trois hommes, ou même trois choses d'espèces diverses, *hypostasis* est employé pour dire que le Père, le Fils et l'Esprit existent aussi réellement et distinctement que trois pierres ou trois hommes.

Cet aspect de réalité se retrouvera aussi du côté latin avec Tertullien, bien que de façon différente. Quant aux propriétés, les Cappadociens en dégageront des caractéristiques intéressantes pour le concept de personne.

### 2.3 Hippolyte et prosôpon

Hippolyte emploie le mot *prosôpon* dans son traité contre Noët, défenseur de la cause du monarchianisme. *Prosôpon* se trouve chez Hippolyte dans le commentaire de la parole : "Moi et le Père un nous sommes". Il écrit donc à propos de cette phrase: " Ce (verbe) «nous

---

<sup>38</sup> Cf., ORIGENE, *In Joannis Evangelium* II,5, P.G., tome XIV, col. 124; *Œ. Celsus* VIII, 12, P.G., tome XI, col. 1533, (cité par A. MICHEL, *Op.cit.*, col. 374).

sommes» ne se dit pas d'un seul, mais de deux; il indique des (deux) personnes ( πρόσωπα ), mais une seule puissance"<sup>39</sup>.

Le sens immédiat de "personne" est grammatical puisqu'il se trouve contenu en quelque sorte à la première personne du pluriel "nous", "moi et le Père". Pour Hippolyte, l'union de plusieurs dans ce pluriel exprime l'unité de la puissance, et non pas l'unité des personnes.

Une autre utilisation de *prosôpon* pourrait désigner des individus physiques: "Je ne dirai pas deux Dieux, mais un seul, et pourtant deux personnes ( πρόσωπα ) par l'économie et en troisième la grâce du Saint-Esprit. Car le Père est un seul, mais il y a deux personnes ( πρόσωπα ), car il y a aussi le Fils, et en troisième le Saint-Esprit."<sup>40</sup> Etant donné qu'il y a un seul Père comme il y a un seul Dieu, les deux personnes réfèrent éventuellement au Fils et à l'Esprit en tant que représentants du Père dans son économie. Par ailleurs, le P. Nautin fournit une autre explication que J. Moingt qualifie de plus probable: "La distinction des deux πρόσωπα concernait seulement le Père invisible et Christ visible..., (elle) signifiait simplement la distinction du visible et de l'invisible, et non pas la relation qu'il y a entre Dieu et son Verbe".<sup>41</sup> Dans ce contexte, *prosôpon* concerne l'aspect individuel sans toutefois signifier formellement l'individualité.

---

<sup>39</sup> HIPPOLYTE, C. Noetum VII,14, P.G. tome X, col. 813<sup>a</sup>, (cité par J. MOINGT, Op.cit., p.564). Le terme "deux" ( Δύο ) n'est pas dans le texte.

<sup>40</sup> Cf., HIPPOLYTE, C. Noetum, P.G., tome X, col. 821.( cité par J. MOINGT, Op.cit., p.564 ).

<sup>41</sup> J. MOINGT, Op.cit., p. 564.

Il en ressort que l'introduction de *prosôpon* dans le vocabulaire trinitaire se relie directement à la réfutation du monarchianisme. En effet, Hippolyte emploie ce terme mais ne semble pas avoir songé à son utilisation pour prouver que le Fils est une autre personne que le Père par le nombre.

#### 2.4 Tertullien et "personne"

Si le langage de l'Eglise latine se fixe définitivement au IV<sup>e</sup> siècle, il n'en demeure pas moins que la formule "*una substantia, tres personae*" (une substance, trois personnes) fut complétée de bonne heure. En effet, l'honneur revient à Tertullien (vers 155-220) d'avoir introduit cette formule. Introduction et non pas formulation, Tertullien n'utilise nulle part la formule telle quelle: "*tres personae in una substantia*", ou "*una substantia in tribus personis*". Par ailleurs, il dit "*una substantia*" et "*tres personae*" sans les relier directement.

La citation suivante présente une codification presque complète: "Ils sont deux: l'un ( *alius*) qui dit de faire, l'autre qui fait (cf. Gn 1,3). "Autre", en quel sens tu dois l'entendre, je l'ai déjà déclaré: au titre de la personne et non de la substance, sous le rapport de la distinction et non de la division. Partout du reste, je maintiens une seule substance en trois qui se tiennent ensemble ( *cohaerentibus*), mais je suis bien obligé, par la force du sens, de dire "autre" celui qui commande, et (autre) celui qui fait."<sup>42</sup>

L'évolution du concept de personne " commence au moment même de son ascension par l'opposition *substantia* - *persona* qui en délimite

---

<sup>42</sup> TERTULLIEN, Adv. Praxeas XII, ( cité par J. MOINGT, Op.cit., p.636), notre souligné.

clairement la sphère d'application métaphysique"<sup>43</sup>. Cette opposition se dessine dans l'expression de Tertullien: "autre au titre de la personne et non de la substance". Sans parler d'une délimitation métaphysique, il distingue le Père et le Fils comme deux individus divins sans qu'ils soient étrangers par la substance.

La deuxième partie de la déclaration "une seule substance en trois qui se tiennent ensemble (*cohaerentibus*)", dépend du sens de l'adjectif "*cohaerentes*". "Cohésion" d'ordre économique, il s'agit du genre d'union existant entre plusieurs individus associés à une même oeuvre: unité de pensée et d'action entre celui qui dit et celui qui fait. En somme, l'étroite union du Père et du Fils en tant que coopérateurs ne permet pas à la substance divine de se diviser en plusieurs divinités rivales, comme dans le paganisme. Unité d'ordre économique, ceci confère à *personae* un sens juridique sans affirmer une cohésion d'ordre ontologique<sup>44</sup>. En effet, Tertullien ne compte pas les trois personnes divines comme trois substances mais n'en pose qu'une seule.

La signification originare de "personne" ne se comprend pas sans le rapprochement avec le terme "*res*", chose<sup>45</sup>. Tertullien mentionne à propos du Fils: "*res et persona quaedam*"<sup>46</sup> (chose et une certaine personne). A

---

<sup>43</sup> R. CANTALAMESSA, *Op. cit.*, p. 70.

<sup>44</sup> Tertullien affirme l'unité ontologique dans un autre passage: *Adv. Praxean XXV*, (cité par J. MOINGT, *Op.cit.*, p.638).

<sup>45</sup> Cf., R. CANTALAMESSA, *Op. cit.*, p. 70.

<sup>46</sup> TERTULLIEN, *Adv. Praxean*, VII, 5, (cité par R. CANTALAMESSA, *Op.cit.*, p.70), notre traduction.

d'autres endroits, il parle du Père et du Fils en ces termes: "Le seul fait qu'ils sont dits Père et Fils ne les différencie-t-il pas l'un de l'autre? Car tout ce qu'ils sont appelés, ils le sont assurément; et tels ils sont, tels ils sont appelés. La diversité des vocables ne permet pas qu'ils soient mélangés, ni à plus forte raison celle des choses dont ils sont les vocables"<sup>47</sup> et " *duae res unius substantiae* " <sup>48</sup> (deux choses d'une seule substance).

Une première constatation révèle l'importance accordée par Tertullien à l'association des choses aux vocables appelant les Personnes divines. Deuxièmement, l'énumération des Personnes comme trois "choses" expriment des existants particuliers et distincts, désignés en d'autres cas par *substantia*. Il évite pourtant ce dernier mot pour ne pas multiplier l'être de Dieu. Troisièmement, l'emploi de " *duae res* " à la place de " *duae personae* " permet d'établir un lien avec *hypostasis* au sens d'objet concret, de chose tangible par opposition à ce qui est inconsistant. Le sens concret d'*hypostasis* l'associait à πράγμα (pragma), c'est-à-dire *res* (chose). Pour éviter de considérer le Verbe comme une voix qui ne soit que du vent, "flatus vocis" c'est-à-dire sans substance, le rapport entre *res* et *persona* confère au concept de personne le sens d'une individualité objective.

Ce rapprochement *persona* - *res* vient du fait que Praxéas avait exagéré l'idée de monarchie et cherchait à introduire son modalisme trinitaire à l'Incarnation en interprétant le Christ comme une

---

<sup>47</sup> TERTULLIEN, *Adv. Praxean*, IX, (cité par J. MOINGT, *Op.cit.*, p.355).

<sup>48</sup> TERTULLIEN, *Adv. Praxean*, XIII, 10, (cité par R. CANTALAMESSA, *op.cit.*, p.70), notre traduction.



manifestation du Père. Praxéas raisonne en se demandant qui était le Fils avant sa manifestation: Dieu ou son Sermo? Selon lui, il ne pouvait pas exister comme Sermo car une parole n'est que du vent (non pas une *res solida*, une chose solide) et une parole n'est pas celui qui parle (non pas une *persona*). Donc c'est un seul et même Dieu qui s'est fait père en apparaissant comme fils.

L'aptitude du Sermo à être reconnu comme personne du Fils se trouve mise en cause. Praxéas nie la substantialité du Sermo. Ceci entraîne l'impossibilité du Sermo d'être fils et personne, puis l'interprétation dans un sens dramatique de toute distinction introduite par l'Ecriture entre Dieu et une autre personne divine.

Tertullien rétorque en présentant le Sermo comme une *res* et utilise l'argumentation sur les noms pour montrer que les vocables différents correspondent à des choses distinctes. Le dialogue des personnes ne réfère pas à un sens purement dramatique:

" Tu ne veux pas admettre que le Sermo est réellement subsistant dans la détermination de la substance, de telle manière qu'il puisse paraître une chose et une certaine personne et qu'ainsi, constitué second à partir de Dieu, il rende effectif que Dieu et le Sermo sont deux, Père et Fils. Qu'est-ce, en effet, que la "parole"? dis-tu, une voix, un son jailli de la bouche,... je ne sais quoi de vide... - Mais comment ce qui a été émis de la substance de Dieu même serait-il vide de substance? En conséquence, cette substance du Sermo, quelle qu'elle fût, je dis qu'elle est une personne, et je revendique pour lui le nom de Fils et, le reconnaissant comme Fils, je soutiens qu'il est second à partir du Père."<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> TERTULLIEN, Adv. Praxean, VII, (cité par J.MOINGT, Op.cit., p.634).

Tertullien explique que la substantialité du Sermo, refusée par Praxéas, consiste à être *res* et *persona*. En associant *persona* à *res*, il rejette ainsi une interprétation purement dramatique en faisant de la *res* une subsistence individuelle au sens de "ce qui procède, ce qui est émis de la substance de Dieu". *Persona* insiste sur un autre aspect, il ne correspond donc pas directement à la subsistence individuelle. Constitué en personne, le Sermo ne forme pas seulement une *res* (chose), il est aussi autre que chose. La personne est cet autre que chose et en tant que telle le principe du nombre, en ce Dieu unique, parce qu'elle est position et manifestation de la singularité. Pour être personne, le Sermo s'impose d'être chose mais quand un être apparaît comme une personne qui parle à d'autres, il ne s'avère plus possible de nier son existence ni de le confondre avec un autre car il fait nombre. Il ne s'agit donc pas d'identifier *res* et *persona*. Le Fils est la *res* du Sermo avant que le Sermo ne soit la *persona* du Fils.

Cette place importante de la *res* par rapport à *persona* tient au rapport que Tertullien instaure entre le Père et le Fils. Il appelle le Sermo seul "*res substantiva*" (chose subsistante). Bien que son argumentation permettrait, selon J. Moingt, d'étendre le concept à l'Esprit, il n'en demeure pas moins exclu de le reporter au Père.

La "chose subsistante" apparaît comme une catégorie spéciale de substances. Elle existe réellement et distinctement, mais dans un autre en même temps qu'en soi, et par participation à la substance de l'autre, et non directement par soi. En tant que *res*, elle subsiste en soi et pour soi à la façon d'un individu et d'une substance. En tant que *substantiva*, elle se trouve intégrée dans une substance une et totale à la façon d'une partie et d'un acte de la substance.

Le Père et le Fils sont reconnus comme *res* ayant même distinction et individualité. Mais les personnes divines ne sont pas comptées comme trois "*res substantivæ*" au même degré puisque le Père est la substance alors que le Fils et l'Esprit l'ont. Le subsister diffère de celui du Fils: celui du Père est l'acte d'un sujet se posant lui-même dans sa substance tandis que celui du Fils est le fait d'un objet posé dans une substance par celle-ci. En somme, le Père est la substance divine en sa totalité tandis que le Fils est une "chose" de cette substance dont le Père peut revendiquer la propriété sans que le Fils puisse s'en attribuer la totalité. Tertullien oppose le Père et le Fils comme "*substantia*" et "*res substantiva*", bien que les deux soient comptés comme étant de même "*substantia*" et que celle-ci ne manque pas au Fils: son subsister se trouve lié à celui du Père il existe dans le Père en même temps qu'en soi par participation à la substance du Père.

En conséquence, le rapprochement *persona* - *res* semblait permettre un lien avec "*hypostasis*" dans son aspect de réalité objective et consistante. Sur ce point, Tertullien laisse la voie libre. Lorsqu'il met en Dieu une seule substance et trois *res*, il exprime à notre avis et à sa manière la distinction grecque entre *ousia* et *hypostasis*.

Par ailleurs, Tertullien ouvre-t-il le chemin aux grecs pour parler de trois hypostases au sens de substance complète, existant en soi? Considérant le développement de la notion de "chose subsistante", il apparaît que le concept d'hypostase correspondrait à la substance du Père de qui procèdent le Fils et l'Esprit. Le Père constitue "le principe, la source, la racine" de la Trinité. Ainsi, il s'avère possible de mentionner trois *res* en Dieu, avec une seule hypostase c'est-à-dire le Père comme hypostase du Fils et du Saint-Esprit puisqu'il répand en eux sa propre substance.

"*Persona*" désigne chacune de ces choses, ayant reçu la détermination de la substance, par son nom individuel. Ce mot n'appartient pas à son vocabulaire philosophique. Les termes de "*species*", "*gradus*", "*formæ*" et "*proprietas*" lui serviront de substitut à l'absence de contenu philosophique pour *persona*

Tertullien attribue aussi à *persona* une visée économique. Le mot *persona* se rencontre à peu près dans tous les traités de Tertullien. Trois types d'usage s'y retrouvent principalement: usage courant de tendance juridique pour caractériser un individu (nom, fonction), usage grammatical et exégétique pour discerner les "personnages" qui parlent dans les Ecritures, et finalement des citations scripturaires où *persona* traduit *prosôpon*

Dans son emploi courant ou juridique, *persona* répond à l'intention d'établir l'identité de l'individu dont on parle et qui est objet d'un débat. Il désigne aussi des individus réellement existants, en plus de la personnalité ou du rôle, dans leur distinction d'avec les autres. Enfin, *persona* caractérise l'individu par son rang, sa dignité ou sa personnalité morale: "le pouvoir de délier convient aux gens spirituels conformément à la personne de Pierre" c'est-à-dire à son caractère charismatique.

Cet usage confirme l'utilisation usuelle de *persona* au sens d'individu réel et distinct: cet homme-ci dont il est question. La personne concerne davantage l'apparaître distinctif (individu ayant un nom propre, une fonction ou une condition sociale,...) que son individuation métaphysique.

Pour l'usage dans les citations scripturaires, Tertullien part des textes de 2 Co 4, 6 ("... pour faire briller la connaissance de la gloire de Dieu, qui est sur la *persona* du Christ") et Ps 4, 7 ("Fais lever sur nous la

lumière de ta *persona*")<sup>50</sup> pour y voir la désignation du Christ comme individu, personnage, porte-parole de l'Esprit, ou représentant du Créateur. Il reconnaît dans ces paroles la voix du Sermo de Dieu qui parlait par la bouche des prophètes et le déclare caractérisé par sa fonction de représentant. Ainsi, ce n'est pas le sens précis de visage qui s'est véhiculé de *prosôpon* à *persona*, mais surtout l'idée plus large de manifestation.

Contre Marcion, Tertullien avait commenté ces textes et utilisé *persona* pour identifier le Christ de l'histoire comme Fils du Créateur et pour discerner si c'était le Fils ou le Père qui descendait jadis sur terre. Dans le débat contre Praxéas, qui portait surtout sur le Christ, Tertullien utilisait *persona*. Il en vint à affirmer que le Christ est la personne du Fils de Dieu, et non du Père. Décrivant le Christ par son personnage de représentant du Père, il prouva la distinction du Père, du Fils et de l'Esprit en montrant qu'ils se caractérisent par des appellations, des voix, des fonctions et des conditions diverses. Puis, la conclusion s'ensuit: ces personnages différents désignent des individus distincts.

Cet apport de Tertullien marque un progrès pour la réflexion trinitaire. Premièrement, l'extension du mot *persona* fait passer son attribution du Christ comme homme au Sermo comme être divin, pour s'étendre ensuite au Fils, au Père et à l'Esprit. Deuxièmement, la compréhension de *persona* s'étend du personnage représentatif à celle d'individu existant distinctement, seulement dans son traité contre Praxéas.

Tant que l'individu reste appréhendé au niveau du personnage, le concept de *persona* demeure dans une visée économique. La personne divine

<sup>50</sup> Tertullien a traduit le terme grec *πρόσωπον* par *persona* selon J.MOINGT, *Op.cit.*, p.613.

se trouve conçue et distinguée telle qu'elle se manifeste au dehors, l'individualité n'étant pas posée dans l'être même<sup>51</sup>. La personne sera considérée non pas de l'intérieur (ou l'*hypostasis*) mais de l'extérieur où se posent les trois comme leurs noms et leurs lieux qui manifestent leur pluralité.

*Persona* doit être rangée à côté de *forma* et *species* qui signifient souvent l'apparence extérieure. Tandis que *forma* et *species* <sup>52</sup> se rapportent à la vue, *persona* se trouve plutôt en lien avec le langage et l'ouïe: est "personne" l'individu qui parle ou plus exactement celui qui fait connaître son caractère propre, son personnage, par tout ce qu'il dit<sup>53</sup>. Ainsi n'est-il pas surprenant que Boèce <sup>54</sup> relie *persona* à *personando*: mot faisant allusion au son émis par l'acteur à travers son masque comme au moyen d'un porte-voix, dont la fonction est aussi de permettre à quelqu'un de se faire mieux entendre.

Considérer cet aspect d'écoute et de parole conduit à un point important souligné par Tertullien: le rapport de *persona* au langage. Avant Tertullien, il existait une méthode d'exégèse théologique qui consistait à

---

<sup>51</sup> Cf., J., MOINGT, Op. cit., p. 615.

<sup>52</sup> "*Forma*": dans le vocabulaire trinitaire, les Personnes divines sont trois par la forme en ce sens qu'elles se distinguent numériquement par le principe d'individuation, c'est-à-dire trois subsistants individuels.

"*Species*": substantia signifie la réalité de l'être, species précise en attribuant à chacune des personnes la particularité (relation d'origine) de l'existence réelle dans l'énumération de plusieurs choses qui subsistent ensemble.

<sup>53</sup> Cf., J. MOINGT, Op. cit., p. 620.

<sup>54</sup> BOECE, Liber de persona et duabus naturis, *Patrologiae latinae* (P.L.) LXIV, col.1343<sup>d</sup>, (cité par J. MOINGT, Op. cit., p. 620 note 3).

discerner et à compter les voix parlant dans l'Ecriture pour les attribuer au Père, au Christ ou aux Trois. Cette exégèse prosopographique se caractérise par un rapport avec les grammairiens.

D'abord, la formule " ἀπὸ " ou " ἐκ πρόσωπον " servait à désigner que telle parole venait de tel personnage. Celle-ci se trouvait connue des grammairiens grecs. Hippolyte utilisait cette formule mais sans intention de distinguer les Personnes divines: "L'Esprit-Saint a rendu ce témoignage comme par la bouche ( ἐκ πρόσωπον ) des Apôtres"<sup>55</sup>. Cette expression "par la bouche de" correspond bien au sens étymologique de *prosōpon*, "en avant du visage". La formulation latine "*ex persona*" ne se rapporte pas semblablement à la bouche.

Deuxièmement, l'énumération suivante de Tertullien se trouve manifestement empruntée à la règle des grammairiens: "Des Ecritures, qui toutes rendent évidentes et la manifestation et la distinction d'une Trinité, nous déduisons cette prescription: il est impossible de tenir pour un seul et le même celui qui parle et celui de qui il parle et celui à qui il parle, car ni l'intention ni l'apparence de tromper ne conviennent à Dieu, ..."<sup>56</sup>.

La double reprise de cette règle dans ce chapitre par Tertullien vise à montrer la distinction réelle des individus suite à la véracité du dire de Dieu. Ceci permet de préciser le sens de "*persona*" dans le passage suivant:

"..., est exposée la distinction de la Trinité: il y en a un qui parle, l'Esprit, et le Père à qui il parle, et le Fils de qui il parle. De même les autres paroles, qui sont adressées par

---

<sup>55</sup> HIPPOLYTE, C. Noetum, P.G. X, 825°. (cité par J. MOINGT, Op.cit., p.561 note 3).

<sup>56</sup> TERTULLIEN, Adv. Praxean XI, (cité par J. MOINGT, op.cit., p.592), notre souligné.

l'Esprit tantôt au Père au sujet du Fils, tantôt au Fils au sujet du Père, établissent chaque Personne en sa réalité individuelle.<sup>57</sup>

Personne ne signifie pas formellement l'individualité physique, ni la personne en tant qu'elle parle, puisqu'il s'agit aussi bien de celui de qui ou à qui quelqu'un parle. Le concept réfère plutôt directement au personnage d'un discours, c'est-à-dire celui à qui une parole est prêtée, ou qui paraît mis en cause par une déclaration, ou désigné par un nom. Puis, la Foi dans la parole de Dieu écarte le sens dramatique de personne en obligeant à reconnaître sous ce personnage de discours l'existence d'un individu réel et réellement distinct. Ce second temps confère à "*persona*" le sens de "personne physique", l'expression de l'individualité, et indirectement la réalité. L'analyse grammaticale et le recours à la véracité du dire divin a permis de dégager ce sens.

Cet autre texte présente un vrai dialogue entre le Christ et le Père, devant témoins:

La voix du Fils au Père pourrait suffire: "Père, glorifie ton nom". Voici que par surcroît le Père répond du haut du ciel: ... Je t'ai glorifié et je te glorifierai à nouveau"(Jn 12, 28). Combien découvres-tu de personnes, perfide Praxéas, sinon autant qu'il y a de voix? Tu as le Fils sur la terre, tu as le Père dans les cieux.<sup>58</sup>

Ici, la distinction des personnes prend un sens plus immédiatement physique. En effet, la voix du Christ dans un lieu interpelle le Père qui répond d'un autre lieu, le ciel: "*Persona* signifie alors directement l'individu

---

<sup>57</sup> TERTULLIEN, Adv. Praxean XI, (cité par J. MOINGT, op.cit., p.592), notre souligné.

<sup>58</sup> TERTULLIEN, Adv. Praxean XXIII, 4, (cité par J. MOINGT, op.cit., p.594).



physique en tant qu'il s'exprime par la parole et se distingue des autres par sa condition, sa situation et sa disposition."<sup>59</sup>

Praxéas refusait au Logos sa réalité, son propre *prosôpon*. Tertullien argumente en partant des notions populaires de *persona* appliquées au Logos dans l'Ecriture (Dieu le Père et Dieu le Fils se parlent<sup>60</sup>; l'utilisation du pluriel en parlant de Dieu dans la Bible<sup>61</sup>; des allusions à diverses voix émises vraisemblablement par des personnes différentes<sup>62</sup>). Il conclut en disant que des noms différents se rapportent à des personnes différentes:

Dieu a voulu rendre nouveau le Testament, en sorte qu'il soit cru unique d'une façon nouvelle, par le Fils et l'Esprit, afin d'être désormais reconnu Dieu manifestement dans ses propres noms et personnes, lui qui, tout enseigné qu'il fût dans le passé par le Fils et l'Esprit, n'avait pas été compris.<sup>63</sup>

L'association de *nomina* (noms) et *personae* (personnes) ne correspond pas à une identification des deux termes. Le premier renvoie à l'argumentation sur les appellations révélées (Sermo, Esprit de Dieu, ...) tandis que *persona* concerne l'argumentation sur les paroles qui s'interpellent et se répondent, et sur les personnages situés dans les lieux différents et des fonctions complémentaires.

---

<sup>59</sup> J. MOINGT, *Op. Cit.*, p. 594.

<sup>60</sup> TERTULLIEN, *Adv. Praxean* XI, 7. ( cité par A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, coll. Cogitatio Fidei 72, Paris, Cerf, 1973, p.180).

<sup>61</sup> TERTULLIEN, *Adv. Praxean* XII, 4 et Gn 1, 27.(cité par A. GRILLMEIER, *Op.cit.*, p.180).

<sup>62</sup> TERTULLIEN, *Adv. Praxean* XXIII, 4 et transfiguration.(cité par A. GRILLMEIER, *op.cit.*, p.180).

<sup>63</sup> TERTULLIEN, *Adv. Praxean* XXXI (cité par J. MOINGT, *Op.cit.*, p.577) .

Par cette confrontation des noms et des voix, Tertullien affirme contre Praxéas que le Logos est substance et personne. Par ce dialogue de reconnaissance mutuelle, comme il en est entre des individus réels, il en conclut que les trois sont aussi distincts que les personnages d'un récit ou d'une tragédie puisque l'Écriture en parle d'une façon véridique sans jeu de représentations imaginaires.

Graduellement *persona* passe du sujet logique du nom ou du discours au personnage du récit, puis à l'individu physique qui est là et qui parle: une personne est un être qui parle et agit<sup>64</sup>.

Introduisant *persona* dans le langage théologique, Tertullien rassembla d'un seul coup les concepts et la formulation implicite de la formule trinitaire occidentale. Néanmoins, cela ne veut pas dire qu'il fixa la signification philosophique de *persona*. Il s'avère peu vraisemblable que Tertullien élabore à lui seul ce concept d'un bref jet de plume. Le terme *forma* correspond davantage au concept ultérieur de personne que celui de *persona*.

Toutefois, il ne faudrait pas sous-estimer cette naissance de *persona* à une application théologique réalisée de façon si brillante. Quel sens marqua persona dans cette introduction du terme par Tertullien<sup>65</sup>? Quant aux expressions bibliques où "*persona*" traduit "*prasāpan*" (Ps 4, 7; 2 Co 4, 6), le sens précis de face ou visage se retrouva du côté latin avec l'idée plus large de manifestation. Quel sens reste-t-il de façon

---

<sup>64</sup> A. GRILLMEIER, Le Christ dans la tradition chrétienne (Coll. *Cogitatio Fidei*, 72), Paris, Cerf, 1973, p. 179-180.

<sup>65</sup> Bien que le sens juridique de "sujet de droit" soit présent, il ne semble pas avoir retenu l'attention.

prédominante: "... le terme personne (sic!) naît avec le sens d'interlocuteur, ou de sujet grammatical, qu'il avait dans l'exégèse prosopographique"<sup>66</sup>. Tel ne fut pas le cas du côté grec puisque ce sens ne faisait pas partie du terme *hypostasis*.

De l'ancienne habitude de scruter les voix sacrées, de les identifier, Tertullien suggéra l'idée de démontrer la pluralité divine par la distinction des voix. Mettant ces voix en dialogue, selon l'Écriture, l'idée d'interlocuteur passa au concept de *persona*.

Selon J. Moingt, Tertullien peut être certes considéré comme débiteur et héritier de ce type d'exégèse mais il ne suffit pas à expliquer directement l'usage de *persona* : "Il avait l'habitude de la méthode exégétique qui consiste à discerner de qui vient telle voix, et il usait à cet effet de la formule *ex persona*, bien connue des rhéteurs. Cela ne lui avait pas donné l'idée de parler des "Personnes" divines, jusqu'au moment où survint Praxéas"<sup>67</sup>. Enfin la formule grecque "trois *hypostasis*" est née de l'affirmation de l'existence réelle du Père, du Fils et de l'Esprit en réaction au modalisme.

Pour Cantalamessa, "cette exégèse a préparé la route à la venue du terme "personne", mais n'en a déterminé le sens que dans une mesure secondaire. Elle a servi à mettre en lumière une pluralité (deux, trois) en Dieu; peut-être a-t-elle facilité le recours au terme «personne»."<sup>68</sup> Interlocuteur, sens secondaire qui sera supplanté par celui de *prosôpon* et

---

<sup>66</sup> R. CANTALAMESSA, Op. cit., p. 69 (notre souligné), nous aurions préféré voir le mot *persona* au lieu de personne dans cette citation.

<sup>67</sup> J. MOINGT, Op. cit., p. 565.

<sup>68</sup> R. CANTALAMESSA, Op. cit., p. 69-70.

de *persona* dans le langage usuel: individu, être humain particulier, réalité concrète dans une espèce donnée. Cantalamessa y voit le signe que l'origine de *persona* était différente de celle d'interlocuteur.

L'importance de la visée économique du terme *persona* par rapport à sa visée métaphysique implique un accent mis du côté de la manifestation, de la perception, plutôt que du côté de la conception. Le lien au contenu philosophique de personne étant plus ténu, il en va tout autrement du sens "d'individualité".

Ce concept se comprend dans la ligne de l'analyse de l'être physique concret ("*ens concretum physicum*") des stoïciens. Ceci permet de faire ressortir à la fois ce qu'il y a de commun à *substantia* et *persona*, bien que ces deux termes s'opposent en dernier ressort.

Selon la conception stoïcienne, l'être concret ("*ens concretum*") se trouve constitué à partir du substrat (*hypokeimenon*), c'est-à-dire la matière sans qualité. L'être individuel n'est finalement achevé que par la qualité propre (*idia poiotes*). A partir de ses propriétés, "*idiotêtes*", un être peut agir et se mouvoir. Ces propriétés sont aussi désignées sous des noms non inconnus à Tertullien: *species*, *forma*. Ces caractéristiques achèvent l'individualité qui s'appelle *prosôpon*, *persona*.

Certains indices laissent croire à l'introduction de *prosôpon* et *persona* avec ce sens stoïcien dans le vocabulaire théologique. Ainsi au 2<sup>e</sup> siècle, Irénée décrit le rapport entre les quatre évangiles écrits et l'unique Evangile constitué du message de Jésus-Christ avec les termes suivants: "...

*personas evangelii* (*evangelion prosôpô*)...<sup>69</sup>. *Persona* prend ici le sens de forme concrète et ultime, d'individuation ultime par opposition à une pure idée générale n'existant pas en soi mais seulement dans ses manifestations concrètes. En quelque sorte, l'unique Evangile existe en tant que "quadriforme".

La relation de *persona* à *substantia* s'avère du même genre chez Tertullien ou du moins il connaît cette conception. Par exemple, les gnostiques ne voyaient dans le corps qu'une autre forme, manifestation ou figure de l'âme, et non pas une relation entre deux substances différentes. Bien que Tertullien rejette cette explication de la relation corps-âme, il y discerne une voie possible pour interpréter la Trinité: La substance divine dans l'optique stoïcienne s'avère divisible: trois personnes en Dieu.

Tertullien comprend-il l'union des deux substances dans le Christ selon une conception stoïcienne de *persona* ? Nous aborderons cette question dans le développement de ce concept en christologie. Par ailleurs, l'intelligence stoïcienne au sujet de la détermination de l'individualité se retrouvera chez les Cappadociens.

## 2.5 Les Ariens et le concile de Nicée (325)

Jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle, *persona* s'imposa pacifiquement dans tout le monde latin avec sa signification d'individualité objective. Du côté grec, le terme hypostase passa par plusieurs vicissitudes. Alexandrie fut le berceau de l'emploi d'hypostase au sens de personne. Origène utilisa la formule de "trois hypostases" pour désigner le Père, le Fils et l'Esprit Saint<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> IRENEE , Adv. Haereses III, 2, 9 ,(cité par A. GRILLMEIER, op.cit., p. 180).

<sup>70</sup> Cf. , ORIGENE, C. Celsum VIII,12 ,(cité par R. CANTALAMESSA, Op.cit., p.70).

Hypostase signifiait alors une réalité concrète et objective, un objet distinct pour une espèce donnée. Ainsi, *hypostasis* référait à quelque chose de formellement distinct de l'*ousia*.

Ce départ important allait s'assombrir avec l'arrivée des Ariens qui empruntèrent cette voie tracée par Origène. Alexandrie fut le siège d'une longue lutte qui se perpétua suite à des intérêts parfois plus politiques que théologiques.

Vers 315, le prêtre Arius propage sa doctrine à Alexandrie. Préoccupé de la relation entre le Père et le Fils, il en arrive à un subordinatisme radical, c'est-à-dire que le Fils ne possède pas pleinement l'être divin, mais s'avère plutôt une simple "puissance" divine par qui Dieu le Père conduit l'histoire du salut. Selon l'arianisme, le Logos n'est pas de la substance du Père bien qu'il ait reçu l'existence avant le temps directement du Père comme aucune autre créature. Etant Dieu par participation, le Logos sert d'intermédiaire entre Dieu et le monde en devenant homme. Dans cet homme Jésus, le Logos tient la place de l'âme humaine qui se trouve absente de son humanité.

L'opposition d'Arius au patriarche Alexandre d'Alexandrie envahit l'Orient en divisant profondément l'épiscopat. En 325, l'empereur Constantin décida alors de convoquer un concile à Nicée où l'Occident s'y trouvait représenté .

Pour mettre fin au litige, Eusèbe de Césarée proposa l'adoption du symbole de foi de son Eglise. Sa déclaration s'avérait assez ambiguë pour permettre aux deux écoles théologiques de s'entendre. Etant donné que l'arianisme mettait en danger la croyance en la divinité du Christ, la déclaration n'apporta pas satisfaction à la majorité des évêques. Vraisemblablement, le conseiller ecclésiastique de Constantin joua un rôle

prépondérant: Ossius, évêque de Cordoue (Espagne). Athanase s'avère même d'accord pour faire du symbole de Nicée l'oeuvre personnelle d'Ossius qui a proposé et fait adopter les additions au symbole d'Eusèbe. Parmi celles-ci, se trouvait le terme "consubstantiel" et l'expression "de la substance du Père". Une telle adjonction ne s'avère pas surprenante de la part d'un latin car déjà Tertullien avait écrit que le Père et le Fils sont "*unius substantiæ*" ("d'une seule substance")<sup>71</sup>, et que le Fils est une "*res substantiva*" ("chose subsistante") de cette substance divine en sa totalité qu'est le Père.

Si le terme consubstantiel ( *ὁμοούσιος* , *homoousios* ) ne causait pas de difficulté pour les Latins, il n'en <sup>allait</sup> pas de même pour les Grecs. *Homoousios* ne passa pas sans opposition. Premièrement, cela tient aux antécédents de ce terme avec Paul de Samosate. Pour celui-ci, seul le Père est une personne, qui profère son verbe pour la création. Ce verbe se trouve *homoousios* au Père mais pas au sens de Nicée: "... une telle expression ne signifie pas qu'il est d'une nature identique à celle du Père, mais une même personne"<sup>72</sup>. Paul de Samosate entend *ousios* au sens de personne ou de substance concrète. Au synode d'Antioche en 268, les Pères avaient donc condamné ce terme *homoousios*. Lors de son utilisation à Nicée, certains évêques y voyaient la réédition du modalisme de Paul de Samosate. En affirmant que le Fils est "de la même substance que le Père", sa divinité était mise en valeur. Mais le risque de lui enlever toute distinction d'avec le Père, de lui ôter sa personnalité, d'en faire une modalité du Dieu unique demeurait.

---

<sup>71</sup> TERTULLIEN, *Adv. Praxean VII,5* (cité par R. CANTALAMESSA, *Op.cit.*, p.70), notre traduction.

<sup>72</sup> DUQUOC C. , *Christologie*(Coll. *Cogitatio Fidei* , 29), Paris, Cerf, 1968, p. 286.

Une deuxième source de difficultés réside dans les implications de *homoousias* pour l'arianisme dont certains défenseurs manifestaient leur présence. A titre d'exemple, il suffit de penser qu'Eusèbe de Césarée, lui qui avait proposé un symbole pouvant relier les deux partis, donnait son appui à Arius. Aussi Eusèbe n'a admis ce terme qu'après s'être fait démontrer qu'il n'impliquait ni division, ni conception matérielle dans la nature divine. Son inquiétude prend sens lorsque le dialogue suivant entre Alexandre d'Alexandrie et Arius est pris en considération. Le patriarche Alexandre parlait de la Trinité en disant: "Le Père et le Fils sont coexistants; Dieu (le Père) ne précède en rien le Fils, entre les deux il n'existe aucune antériorité, même conceptuelle; le Fils est engendré d'une manière inengendrée". Et Arius répondait: "Ces paroles sont hérétiques! Si le Fils existe éternellement, s'il n'a pas de principe, il n'est pas l'Engendré, fils de l'Inengendré; il y a deux inengendrés, il y a deux dieux!"<sup>73</sup> De même Eusèbe se montre soucieux de ne pas donner son accord si *homoousias* entraîne la division de la nature divine, c'est-à-dire deux dieux.

Si Ossius connaissait les présupposés, dont Tertullien usait déjà, pour les expliquer aux Orientaux, Arius n'en bénéficia nullement. N'ayant pas assisté aux séances du concile, comment pouvait-il accepter l'*homoousias* en lisant l'anathématisme qui suit:

"Ceux qui disent: Il y a eu un temps où il n'était pas, et il n'était pas avant d'être engendré, il est né du néant, ou qui soutiennent qu'il est d'une autre hypostase (ἑτέρα ὑπόστασις)

---

<sup>73</sup> SALLES-DABADIE, J.-M.-A., Les conciles Oecuméniques dans l'histoire, coll. La Palatine, Genève, 1963, p. 16.



ὑποστάσεως) ou d'une autre substance ( ἡ  
οὐσίᾱς) (que le Père), ..."74

En bon disciple d'Origène, Arius ne considérait pas *hypostaseos* comme l'équivalent de sa substance divine ("*ousias*"), mais réservait "hypostase" à chacune des trois personnes. Voyant la synonymie d'*hypostasis* et d'*ousia* dans cette déclaration de Nicée, il en concluait que *homoousias* supprimait toute distinction entre le Père et le Fils. L'impasse se présentait donc à Arius.

Différentes interprétations ont eu cours au sujet de cette équivalence. St Basile affirme la distinction en posant la question: sinon, pourquoi le concile aurait-il eu besoin d'employer l'un et l'autre?75 Il ne semble pas que la pensée des Pères ait discerné deux erreurs: négation que le Fils procède de la substance ( *ousia*) du Père, et affirmation qu'il ne procède pas de la substance ( *ousia*) mais d'une certaine autre hypostase.

Pour sa part, st Athanase motive le choix du concile de nommer à la fois *ousia* et *hypostasis* pour la raison que "ces deux mots s'accordent pour signifier tout ce qu'il y a de plus réel dans l'être."76 Il faut mentionner qu'Athanase identifie fréquemment les deux mots.

---

74 G. FRITZ, "Nicée(1<sup>er</sup> concile de)", DTC , tome XI, partie 1, col. 406.

75 Cf. , St BASILE, Epistolarum classis II, CXXV, no.1, P.G. tome XXXII, col. 547, (cité par A. MICHEL, Op.cit., col. 373).

76 Cf. , St ATHANASE, Epistola ad Afros Episcopos, no.4, P.G. XXVI, col.1036, (cité par A. MICHEL, Op.cit., col. 373).

Une autre interprétation dit que l'énumération de l'hypostase et de la substance visait seulement à enrayer une autre voie dont l'hérésie aurait pu se servir.<sup>77</sup>

Quoi qu'il en soit, le concile de Nicée laissait libre cours à la parfaite équivalence entre l'hypostase et l'*ousia*. Ceci compromettait la voie tracée par Origène de considérer l'hypostase en un sens différent d'*ousia* qui avait servi à la formulation grecque des trois hypostases. Si l'*homoousias* conduisait l'arianisme à sa ruine par la base, cette nouvelle ambiguïté entre *hypostasis* et *ousia* allait néanmoins plonger la théologie grecque dans l'impasse jusqu'à l'intervention des Cappadociens. D'ailleurs, ce problème fut une des causes de cette querelle de vocabulaire entre occidentaux et orientaux: la querelle des hypostases.

## 2.6 La querelle des trois hypostases

Trois sources de difficultés déterminent l'hésitation à reconnaître l'équivalence des termes personne et hypostase.

Une première réside dans la différence d'évolution du terme *prosôpon* comme traduction de *persona* et de sa signification. Par exemple, l'emploi de *prosôpon* par Hippolyte <sup>pour parler des</sup> personnes de la Trinité désignait l'aspect individuel ou grammatical<sup>78</sup> de la personne. En Orient, les Grecs ne lui attribuaient que la signification de rôle et de personnage.

---

<sup>77</sup> Selon l'analyse du mot "*hypostasis*" chez Irénée, le Concile de Nicée ne confondrait pas substance, ... puisque "*hypostasis*" exprimerait l'idée de l'origine séminale et du développement dynamique de la substance chez Irénée. Cf. J. MOINGT, *Op. cit.*, pp. 371-6.

<sup>78</sup> L'aspect grammatical réfère à la "personne" d'un verbe où Hippolyte exploite le sens de l'unité de puissance.

En conséquence, les Grecs soupçonnaient les Latins de sabellianisme: le *persona* des Latins déguisait différents rôles joués par la même et identique substance divine. En somme, cette difficulté se situe du côté des Grecs.

Une deuxième difficulté se place cette fois du côté latin. Abusés par l'analogie de traduction littérale entre *hypostasis* et *substantia*, les Latins ne disposaient d'aucun autre terme que *substantia* pour traduire l'hypostase. Le mot *subsistentia* inutilisé alors en théologie, l'équivalence substance - hypostase était acceptée.

Le résultat fut le suivant: les Latins accusaient les Grecs d'arianisme à cause de leur distinction de trois hypostases en Dieu, comprises comme trois substances par les occidentaux.

Finalement, la troisième source de problème fut l'anathématisme de Nicée et la terminologie de certains Pères désignant la substance divine par *hypostasis*.

## 2.7 Le conflit à Antioche et la feuille de Sardique.

La première apparition de la formule trinitaire "une *hypostasis*" ("μία ὑπόστασις"), en Orient, remonte au concile de Sardique. Sous l'inspiration d'Ossius de Cordoue et de quelques évêques, ils rédigèrent des explications du symbole de Nicée: *hypostasis* est employé dans le sens d'*ousia*, affirmation que l'hypostase du Fils se trouve identique à celle du Père. Les occidentaux voulaient imposer purement et simplement leur propre terminologie aux orientaux: une *substantia* donc une *hypostasis* c'est-à-dire "μία ὑπόστασις".

Ainsi, le conflit éclata à Antioche entre 2 partis: les eustathiens en accord avec les Latins et les méléthiens appuyés par les Grecs. Les positions de chacun peuvent se résumer dans le schéma suivant:

Schéma 1

Présentation schématique de deux partis à Antioche en fonction de leur évêque, les influences reçues, leur terminologie et son interprétation, ainsi que du danger d'erreur correspondante.

A Antioche	Evêque	Influence	Terminologie	Interprétation	Danger
Eustathiens	Paulin	- latine : Occident  - Appui : Alexandrins : Egypte	Différence : trois "hypostases"	Trois "substantia"	arianisme
Méléthiens	Mélèce	- grecque : Orient  - Appui : Cappadociens	Différence : trois <i>prosôpa</i>  Unité : une <i>ousia</i>	Trois rôles  Trois substantia une substance ou essence	sabellianisme

La formule trinitaire grecque ("une *ousia* et trois *hypostases*") et celle des eustathiens ("une *hypostase* et trois *prosôpa*" traduction littérale de "*une substantia tres personae*" des occidentaux) provoquèrent

des équivoques. Les termes hypostase et *prosôpon* donnaient lieu à des interprétations divergentes pour les Latins et les Grecs.

Quelles raisons pouvaient motiver ces différences? Pris par la traduction littérale entre "*hypostasis*" et "*substantia*", les Latins ignoraient la voie tracée par Origène qui faisait du mot "*hypostasis*", réalité concrète et objective, un terme formellement distinct de l'*ousia*. Quant aux Grecs comment expliquer leur réticence pour "personne" traduit par *prosôpon*? L'équivoque remonte à Basile de Césarée (329-79) qui écrit la thèse suivante: "Sabellius aurait dit que Dieu est une seule hypostase, représentée dans l'Écriture sous diverses personnes selon l'aspect (*prosôpon*) qu'il prend pour se manifester à l'homme"<sup>79</sup>. Pourtant, Sabellius et les partisans du modalisme parlent toujours "d'une personne en Dieu selon la stricte correspondance: un Dieu - un Esprit - une substance - une personne"<sup>80</sup>. Le terme *persona* ne semble pas employé avec le sens de face ou visage par les modalistes mais les Grecs continuaient de <sup>lui</sup> attribuer, suite aux écrits de Basile, malgré plusieurs preuves philosophiques du contraire.

## 2.8 Le synode d'Alexandrie (362)

Le synode d'Alexandrie tenu en 362 réussit pourtant à calmer les factions. St Athanase, venant de réintégrer sa ville épiscopale, et Eusèbe de Verceil en constituent les principaux artisans. Les partisans et les adversaires des trois hypostases exposèrent le sens de leur formule: "Les premiers (partisans des trois hypostases, c'est-à-dire les méléthiens)

---

<sup>79</sup> R. CANTALAMESSA, Op. cit., p. 71.

<sup>80</sup> Cf. Ibid., p. 69

répondirent que, par trois hypostases, ils entendaient la doctrine suivante: la Trinité est une réalité substantielle et subsistante, le Père est subsistant, ὕψιστος, le Fils est subsistant; le Saint-Esprit est subsistant; cependant il n'y a qu'une seule divinité, car le Fils est consubstantiel au Père et l'Esprit n'est pas séparé de l'*usie* du Père et du Fils. Les seconds (adversaires des trois hypostases, c'est-à-dire les eustathiens) répondirent qu'ils soutenaient une seule hypostase, jugeant que dire hypostase ou *usie*, c'est dire identiquement la même chose."<sup>81</sup>

Chacun reconnut l'orthodoxie de l'explication de l'autre et l'accord fut réalisé, bien que chaque parti conservait sa terminologie même après 362. Il en ressort le sens de *subsistentia* pour l'hypostase du côté grec, et une identité de sens entre *hypostasis* et *ousia* pour les Latins. Ce dernier point fit que l'Eglise d'Antioche demeura toujours divisée à propos des personnes, surtout avec l'arrivée dans cette ville d'un groupe de jeunes Latins instruits désireux de se perfectionner dans la vie monastique, dont est Jérôme. L'impasse allait se présenter de nouveau, n'eût été de l'intervention des Cappadociens.

## 2.9 Les Pères Cappadociens: Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze (330-390), Grégoire de Nysse (332-394)

Grégoire de Nazianze dresse le bilan suivant du synode d'Alexandrie: "Nous, Grecs, nous disons religieusement une seule *usie* et trois hypostases, le premier mot manifestant la nature de la divinité et le second, la triplicité des propriétés individuanes. Les Latins pensaient de

---

<sup>81</sup> P., DE REGNON, Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité, Paris, 1892, p. 179-80.

même, mais, par suite de l'étroitesse de leur langage et de la pénurie de mots, ils ne pouvaient distinguer l'hypostase de l'*ousia* et employaient le mot personne, pour ne pas paraître supposer trois *ousies*".<sup>82</sup> Partisan des trois hypostases, il souligne l'impasse des Latins à distinguer l'hypostase de l'*ousia* et propose une base conceptuelle à cette différenciation: les propriétés individuanes.

Tenant compte d'un présupposé métaphysique des Cappadociens, la distinction entre *ousia* et *hypostasis* semble avoir été expliquée à l'aide d'idées stoïciennes. Servant à l'explication de l'unité et de la Trinité en Dieu, leur analyse de *ousia*, *hypostasis* et *prosôpon* permet de montrer des différents plans où devaient se chercher l'unité et la trinité en Dieu. Ceci revêt une importance particulière dans le contexte de la controverse arienne et de l'ambiguïté créée par l'anathématisme de Nicée.

Cette tentative spéculative des Cappadociens remonte à l'explication donnée par la philosophie stoïcienne de la relation entre nature et hypostase (*prosôpon*) et précisément de l'être concret "physique" traduit par l'expression "*ens physicum concretum*". A l'époque des trois Cappadociens, au IV<sup>e</sup> siècle, règne une forme de syncrétisme, ou d'éclectisme philosophique. Ainsi, même si l'analyse de l'être "spirituel" chez les Cappadociens demeure platonicienne, celle de l'être concret individuel ne s'avère pas moins stoïcienne.

Le point de départ des stoïciens se situe dans la matière indéterminée (*ousia hylê*), le sujet ultime qui se trouve déterminé et caractérisé par une qualité (*paion*). Donc, deux éléments importants s'y

---

<sup>82</sup> GREGOIRE DE NAZIANZE, *Orat. XXI, no.35*, P.G. tome XXXV, col. 1124-5, (cité par A. MICHEL, *Op.cit.*, col.380), notre souligné.

trouvent: d'un côté, le substrat (*hypokeimenon*) ou la matière sans qualité et de l'autre, tout ce qui peut être désigné comme élément déterminant c'est-à-dire la qualité, la forme.

Dans sa détermination, l'être concret suit la gradation suivante: *hypokeimenon* (la matière indéterminée), *paion* (qualité), *kainôs paion* (qualité spécifique) et *idiôs paion* (qualité propre ou le caractère individuant)<sup>83</sup>. Avec la qualité propre qui caractérise et constitue l'individu, il n'y a pas deux oeufs ou deux frères qui pourraient être rigoureusement semblables. Cette qualité propre survient d'un seul coup, puis disparaît et demeure identique à travers toute la vie du composé.

Cette conception diffère de la pensée d'Aristote où l'essentiel réside dans la forme générale. L'individu apparaît en face de cette généralité comme un accident irrationnel tandis que chez les stoïciens, l'individualité constitue une notion fondamentale et constitutive.

La conception cappadocienne de l'hypostase dans la perspective trinitaire permet d'établir d'autres liens. La lettre 38 de st Basile effectue certains rapprochements avec cette pensée stoïcienne. Dans cet écrit se trouve la doctrine de l'hypostase et de l'*ousia* de Basile. Comme les stoïciens, il part de la nature universelle (*kainê physis*) propre aux individus d'une même espèce. Le "caractère individuant", l'*idian*, appartient à l'hypostase tandis que l'"universalité" (le *kainon*) concerne la nature (*physis*). Une hypostase provient de l'"universel" déterminé par les "caractères individuels" (*idiômata*, ou *idiotèles*,...) auxquels se rattachent toutes les propriétés internes et externes de l'homme, comme son

---

<sup>83</sup> Les stoïciens utilisaient aussi les concepts de *schéma* et *charactér* à la place de *paion*(qualité).



caractère,...."Si l'on ajoute ces caractères individuels à l'"*ousið*", on a l'"*hypostasis*". L'hypostase est l'individu déterminé, existant à part, qui comprend et possède l'"*ousið*", mais s'oppose à elle comme le propre au commun, le particulier au général".<sup>84</sup>

Pour la Trinité, cette doctrine des caractères individuels s'applique aux personnes. La communauté de substance s'oppose au caractère individualisant des propriétés identifiantes <sup>85</sup>. L'unité et la distinction dans la Trinité trouve ainsi une tentative d'explication.

Constituée par un complexe d'*idiōmata*, l'hypostase est donc le confluent des caractères propres de chaque membre de la Trinité, c'est-à-dire d'individu déterminé existant à part qui possède l'*ousið* tout en s'opposant à elle comme le propre au commun. Cette définition de l'hypostase s'avère insuffisante due à l'identification trop grande posée entre l'hypostase et la substance individuelle. En Dieu, la substance commune et identique dans les trois personnes devrait donc être appelée hypostase au sens propre du terme étant donné qu'elle constitue une substance individuelle.

Basile utilise aussi le terme *prosōpon* pour exprimer la relation entre le Père et le Fils. Les caractères particuliers permettent de voir et de distinguer l'hypostase qui se trouve alors visible et reconnaissable comme un visage, un *prosōpon*<sup>av</sup>, sens de Hb 1, 3 et Col 1, 15, bien que ce ne soit pas le terme *prosōpon*

---

<sup>84</sup> Cf., St BASILE, Lettre XXXVIII, P.G. tome XXXII, col. 325-29, (cité par A.MICHEL, Op.cit., col. 382).

<sup>85</sup> Cf., Ibid., P.G. XXXII, col. 333A, (cité par A. GRILLMEIER, Op. cit., p.332).

*Prosôpon* gardant son sens ancien de "visage" , déjà présent chez Irénée au 2<sup>e</sup> siècle, st Basile estime nécessaire de confesser trois hypostases pour ne pas donner prise au sabellianisme. Grégoire de Nysse emploie *prosôpon* pour hypostase, le terme lui important peu. Dans la constitution de l'hypostase prime les *idiômatê* en tant qu'achèvement de la substance. Sans ces caractères individuels, la substance ne se trouve pas achevée dans sa réalité, et par conséquent ne s'avère pas visible.

St Basile marque un trait important dans les caractéristiques de l'hypostase: "St Basile avait dit que l'hypostase existe à part soi, τὸ καθ' ἑκάστων ; c'est cette existence en soi, cette perfection individuelle qui caractérise l'hypostase."<sup>86</sup> Grégoire de Nysse accentue ce trait de l'existence en soi en ajoutant au concept de personne l'idée d'indépendance, de spontanéité, de liberté de mouvement ( αὐτοκίνησις )<sup>87</sup> : contexte manifestant cette perfection individuelle exprimée par l'affirmation des Pères que Jésus a uni notre humanité à sa divinité. De plus, Grégoire de Nysse note le caractère rationnel de la personne.<sup>88</sup>

Quant à Grégoire de Nazianze, il joua un rôle important dans la conciliation avec les Latins. D'abord, il maintient la distinction de st Basile entre *ousia* et *hypostasis* tout en admettant la substitution du terme *hypostasis* par *prosôpon* dans les questions trinitaires à condition d'y exclure le sens de simple rôle, de personnage de tragédie. Pour les

---

<sup>86</sup> A., MICHEL, "Hypostase", DTC, col 397.( à part soi signifie: une à un, en soi, à chacun la sienne).

<sup>87</sup> Cf. Ibid., col 383 et 397.

<sup>88</sup> Cf., GREGOIRE DE NYSSE, De Communibus notionibus , P.G. tome XLV,col.184, (cité par A. MICHEL, Op.cit., col. 383).

caractéristiques de la personne, il insiste sur les idées de totalité, d'indépendance et d'intelligence: les trois personnes en Dieu sont "complètes, subsistant en soi et distinguées par le nombre, bien que non distinctes par la divinité"<sup>89</sup>.

Pour concilier la terminologie grecque et latine, il propose donc l'équivalence entre *ousia* et *substantia*, puis *hypostasis* ou *prosôpon* correspondant à *persona*.

Pour compléter, considérons l'oeuvre ainsi que les limites de leur conception de la personne.

Premièrement, il faut souligner l'apport des Cappadociens dans la distinction de *ousia* et hypostase selon différents plans: la trinité en Dieu se situe au plan du particulier et l'unité au plan du général. Paul Evdokimov reconnaît cette différence établie par les Pères cappadociens mais, selon lui, celle-ci ne correspond nullement à une distinction entre l'individu et l'espèce: l'hypostase constitue l'unique manière pour le Père, le Fils et l'Esprit de s'approprier la nature une pour ainsi participer à la vie divine une<sup>90</sup>. Quoiqu'il en soit, Basile de Césarée mentionne: "Entre *ousia* et hypostase, il y a la même différence qu'entre le commun et le particulier (τὸ καθ' ἑκάστον) entre l'être animé et cet homme particulier."<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> Cf., GREGOIRE DE NAZIANZE, Discours XXXIII, (PG XXXVI, col. 236, cité par A. MICHEL, Op.cit., col. 383).

<sup>90</sup> Cf. EVDOKIMOV, P., La femme et le salut du monde, Paris, Desclée de Brouwer, 1978, p. 46.

<sup>91</sup> Cf. ST BASILE, Lettre CXXXVI,3; lettre CCXIV; Ep. XXXVIII, (cité par A. MICHEL, Op.cit., col.395 et R. CANTALAMESSA, Op.cit., p.71)

Ainsi, cette différence entre l'essentiel et le personnel se rapproche de celle entre le genre et l'espèce, ou l'espèce et les individus. Elle a l'avantage de distinguer à des plans différents (particulier et général) tout en restant au même niveau (divinité). Ceci permet de conserver la consubstantialité, "l'*homoousios* " de Nicée, tout en reconnaissant la diversité des personnes divines: consubstantialité qu'Arius n'arrivait pas à maintenir en présentant le Fils à un niveau inférieur de l'être divin, Dieu par participation. L'approche des Cappadociens ouvre donc une nouvelle voie en donnant une base conceptuelle pour clarifier *ousia* et *hypostasis* dans leur rencontre avec la formulation latine.

Par contre, cette perspective présente l'inconvénient de négliger le caractère proprement "personnel" en ce sens que la distinction établie s'applique aussi aux choses: "leur analyse concerne plus la «chose» que la «personne»"<sup>92</sup>. Une certaine nuance peut être apportée en considérant l'inclusion des propriétés morales – qui dépassent l'extension des catégories matérielles – parmi les caractères individuels (*idiômatà*).

Deuxièmement, les caractéristiques attribués à la personne (indépendance, spontanéité, liberté, totalité, intelligence, existence en soi) se situent dans la ligne de l'individualité déterminé par les caractères individuels. A ce sujet, certains rapprochements avec l'individualisation de l'être physique concret des stoïciens demeurent possibles.

## 2.10 Accord sur la terminologie dans les questions trinitaires

---

<sup>92</sup> A. GRILLMEIER, Op. cit., p. 234.

Une correspondance entre st Basile, en faveur de Mélèce, et le pape st Damase conduit à la déclaration de l'orthodoxie du terme *personne*<sup>93</sup> et à l'acceptation du parti de Paulin. Cette formule évite le terme *hypostase*.

En 380, le pape Damase envoie à Paulin les anathèmes du concile de Rome (369) dont le 21<sup>e</sup> fait mention du terme *prosôpon*, en rapport avec la Trinité, au sens du mot *hypostasis* donné par st Basile.

Puis, le rapprochement entre *hypostasis* et *prosôpon* se retrouve au 1<sup>er</sup> concile de Constantinople (381) où Grégoire de Nazianze tente de réconcilier les deux fractions catholiques d'Antioche: "...Le un, nous le reconnaissons dans l'*usie* et dans l'inséparabilité de l'adoration; les trois, nous les confessons dans les hypostases ( ὑποστάσεις ) ou les personnes ( προσώποι )... Eh bien, alors que signifient pour nous les hypostases et pour vous les personnes?... Cela veut dire que les Trois sont distingués, non par natures, mais par les propriétés;..."<sup>94</sup>

L'intervention de Grégoire permet aux évêques de se réunir en 382 pour proclamer l'accord suivant au pape st Damase: "Nous croyons que la divinité, la puissance, l'*usie* est unique dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit: égale gloire et coéternelle domination dans les trois parfaites hypostases ou bien les trois parfaites personnes ( προσώποις )".<sup>95</sup>

---

<sup>93</sup> Cf., ST DAMASE, pape, Epistolae. II, fragmenta 1, P.L. tome XIII, col. 350-1, (cité par A. MICHEL, Op.cit., col. 384).

<sup>94</sup> Cf., GREGOIRE DE NAZIANZE, Discours XLII, no.16, P.G. tome XXXVI, col. 476-77, (cité par A.MICHEL, Op.cit., col. 384-85, notre souligné).

<sup>95</sup> Cf., THEODORET, Ecclesiasticae Historiae, Lib. V.,c. IX, P.G. LXXXII, col. 1212-1217, (cité par A.MICHEL, Op.cit., col. 385).

En somme, "personne" ou "*prosôpon*" réussit néanmoins à s'imposer à l'Orient en dépit du fait que le terme hypostase, de tradition grecque, ait été plus traditionnel chez les Grecs.

### 3. Développement dans les formules christologiques.

#### 3.1 Du côté latin: une perspective d'avenir donnée par Tertullien

Dans les questions trinitaires, Tertullien a marqué la formulation par l'introduction des expressions "*una substantia*" et "*tres personae*". De même du côté de la christologie, il laisse deux expressions importantes par son élaboration du Christ selon "*duae substantiae*" et "*una persona*". Le texte suivant présente une partie de sa théologie de l'Incarnation:

"De chacune de ses deux substances l'Apôtre donne un enseignement. «Il a été fait», dit-il, «de la semence de David»(Ro 1, 3-4): voilà Dieu et le Sermo Fils de Dieu. Nous voyons une double constitution (*statum*), qui n'est pas confusion, mais conjonction, dans une seule personne: Jésus, Dieu et Homme. Ainsi est maintenue la réalité particulière (*proprietas*) de l'une et de l'autre substance...

Ni la chair ne devient esprit, ni l'esprit chair, (mais les deux) peuvent être assurément en un seul (*in uno*). De cela est constitué Jésus: de la chair homme, de l'esprit Dieu."<sup>96</sup>

Lorsque Tertullien mentionne "une seule personne", il ne semble pas faire référence à la subsistance individuelle du Verbe mais au Jésus de l'histoire. De plus, ses considérations à propos des substances et *status* relativisent sa perception de l'unité en Jésus. En effet, son vocabulaire au

---

<sup>96</sup> Cf., TERTULLIEN, Adv. Praxeas XXVIII, (cité par J.MOINGT, Op.cit., p.639-40).

sujet de l'Incarnation reproduit celui sur la Trinité: le rapport de la singularité et de la pluralité sont envisagés inversement.

Si l'unité et la distinction s'avèrent présentes entre les Personnes de la Trinité, elles se retrouvent aussi entre les deux natures du Christ. Les deux constitutions (*status*) de Jésus sont placées en "conjonction" comme les deux personnes du Père et du Fils. Chaque substance conserve sa réalité particulière (*proprietas*), sa forme individuelle en agissant distinctement comme le Père et le Fils.

Quant à l'unité, les deux substances sont réunies moralement et dynamiquement par le vivre, le vouloir et l'agir sans s'interpénétrer: chacune agit, parle à part de l'autre. Il s'agit d'une liaison économique. Dès lors, il ne s'avère pas surprenant qu'il établisse la même distinction numérique entre le Fils de l'homme et le Fils de Dieu qu'entre Dieu et le Sermo de Dieu, en y ajoutant en plus la diversité et la séparation des substances dans le premier cas.

Cette conception dite des deux Fils se rapproche davantage d'une tangente allant aboutir au nestorianisme qu'à l'idée exprimée plus tard à Chalcédoine.

Comment dire que la personne de Jésus demeure une seule (*una*)? La "personne de Jésus" désigne le personnage constitué par l'union du Sermo et de l'homme ( les deux substances), caractérisé par une double constitution (*statum*). Selon son langage philosophique, Tertullien discerne deux "choses subsistantes" (*res substantivas*), deux réalités particulières donc deux hypostases ou deux individus. Pourtant, il affirme une seule personne parce que le Christ agit et parle à la façon de tout individu humain singulier <sup>97</sup>.

---

<sup>97</sup> Cf., J. MOINGT, *Op. cit.*, p. 642.

Tertullien ne part pas du constitutif métaphysique de l'individualité mais de l'apparaître unique dans l'ordre expérimental.

Il appelle "personne" le sujet vu, entendu ou désigné par un nom: la Sophia, le Sermo, le Fils,... Marqué par l'expérience, le terme *persona* indique le personnage qui se manifeste.

Tertullien développe-t-il une conception stoïcienne de *persona*? Il fait mention d'un double "*status*" (double "constitution") dans le Christ en raison de sa double substance. Selon la terminologie de son temps, il aurait pu employer les termes "*natura*" ou "*condicio*", ou encore "*qualitas*". En choisissant "*status*", il précise le concept de "*substantia*". Bien que le langage courant utilise "*status*" au sens de manière d'être, situation ou condition, le présupposé de la notion stoïcienne d'être physique concret s'avère très vraisemblable. Ceci n'est pas sans influencer le concept de *persona*.

Chez les stoïciens, la détermination de l'individualité à partir de la matière sans qualité, *hypokeimenon*, se réalise par la qualité commune puis la qualité propre ("*idiotêtes*" ou propriétés). En rapport avec Tertullien, la *substantia* se trouve considérée comme l'*hypokeimenon*, autour duquel se tient l'*ousia*. Cette dernière constitue le fondement de la "qualité commune" de la substance: la divinité et l'humanité du Christ. Le terme *status* sert à traduire cette qualité commune, en soulignant la réalité permanente de la divinité et de l'humanité. Cette "réalité permanente" peut être sauvegardée parce que divinité et humanité sont unies ou conjointes, non mélangées, "*in una persona*".

En somme, Tertullien ne vise pas d'abord à expliquer l'unité de la divinité et de l'humanité en Jésus. Il vise à rectifier la théologie des monarchiens. Alors que pour ceux-ci, le Christ était un être composé de



Dieu le Père (constituant la divinité) et de l'homme Jésus (humanité du Christ) en une seule personne<sup>98</sup>, Tertullien affirme que la divinité et l'humanité ne se partagent pas de la sorte entre le Père et le Fils. Ainsi, le Fils n'est pas la "chair" mais unit en lui la divinité et l'humanité. Bien que le Sermo a déjà en Dieu un "*status*" (une réalité propre), une *persona*, la personne du Fils a une double constitution en raison de son assumption de la nature humaine.

Sans s'attarder à la question de l'unité des deux substances dans le Christ, Tertullien souligne le caractère propre du Fils en tant que "personne" contre Praxéas, et la distinction des natures contre Marcion. L'affirmation "*in una persona*" ne fournit pas déjà l'explication du mode d'union entre Dieu et l'homme dans le Christ. A ce sujet, il utilise la doctrine stoïcienne de la *krasis* et de la *mixtio* où les caractéristiques connaturelles de chacune des parties sont gardées.

Sans fournir d'éléments nouveaux pour expliquer l'union, l'approche de Tertullien confère une perspective d'avenir au concept de personne. S'il parle de personne pour l'homme, il l'attribue à l'âme qui le différencie des choses n'ayant pas de mouvement propre, de simples objets. De plus, l'âme marque aussi une distinction avec les autres êtres animés non doués de libre arbitre.

Au III<sup>e</sup> siècle, ce lien établi entre la personne et la rationalité constitue un apport nouveau au concept de personne. *Persona* pourrait se définir comme la condition et la dignité de la liberté où se manifeste l'agir de la libre individualité. Même si Tertullien ne pose pas la personne comme

---

<sup>98</sup> Cf., TERTULLIEN, Adv Praxean XXVII, 1, (cité par A. GRILLMEIER, Op.cit., p.181).

une réalité métaphysique, il s'avère intéressant de comparer ses éléments avec ceux de la définition de Boèce au VI<sup>e</sup> siècle: substance individuelle de nature raisonnable (*naturae rationalis individua substantia*)<sup>99</sup>.

Tertullien attribue ~~les~~ notes distinctives <sup>suivantes</sup> à la personne, la rationalité et l'individualité. A la différence de Boèce, la rationalité se relie directement à la personne et non à la nature, puis l'individualité est conçue sous le rapport direct de l'agir et de l'apparence, non de l'être. Donc, le concept ne signifie pas directement la "substance individuelle" telle qu'elle se retrouve chez Boèce.

Malgré l'apport non négligeable de Tertullien en ce qui a trait à la personne, sa formulation passa presque inaperçue chez les Latins et les Grecs au cours des deux siècles suivants. Même si le concept apparaît pour la première fois en christologie, il ne constitue pas encore le fondement de la solution du problème de l'unité du Christ. Ce n'est qu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle (oeuvres de st Jérôme), et surtout à partir de 411 que "*una persona*" acquiert une signification christologique avec Augustin.

Au début, Augustin utilise *persona* dans un sens analogue à celui de *prosôpon* pour les antiochiens: "tenir la place de quelqu'un, en être comme la manifestation extérieure, le vêtement, l'aspect". Mais de plus en plus, la reconnaissance de l'unité de sujet et de la distinction des natures dans le Christ lui apparaissent plus clairement. Pour Augustin, l'unité de personne dans le Christ ne s'avère pas simplement le résultat d'une synthèse des deux natures. La personne préexistante constitue le foyer de cette unité qui assume la nature humaine en l'introduisant "dans l'unité de sa personne (*in*

---

<sup>99</sup> Cf., BOECE, *Liber de persona et duabus naturis*, P.L. tome LXIV, col. 1343, (cité par J.MOINGT, *Op.cit.*, p. 672, note 4).

*unitatem personae suae*). La formule latine s'exprime ainsi: "*Persona una ex duabus substantiis constans*" (une seule personne se constituant de deux substances)<sup>100</sup>.

Toutefois, le concept de personne ne va pas au-delà d'une "unité de natures" dont la conséquence est l'apparition de la "personne une, singulière". Pour Augustin, le terme "personne" donne lieu à quelques hésitations tant au point de vue trinitaire que christologique. D'abord, l'utilisation de "personne" pour parler de la Trinité semblait marquer une trop grande indépendance des trois sans mettre assez en valeur leur rapport de l'un à l'autre: le Fils n'est Fils que par opposition au Père, par exemple. Quant au Christ, le problème suivant se posait: comment concevoir que deux substances différentes constituent une seule personne physique?

Augustin a permis de poser le problème en termes philosophiques. Pourtant, il ne recevra de solution philosophique qu'au début du VI<sup>e</sup> siècle avec Boèce, 480-525. Pour résoudre l'aporie, *persons* connaîtra une nouvelle étape: "Boèce le fera, selon son propre aveu, en transportant dans *persons* la définition de *ὑπόστασις*, élaborée par les théologiens grecs"<sup>101</sup>. Les travaux de Léonce de Bysance (mort en 543) montrent que les Grecs firent l'ensemble de leurs réflexions philosophiques et théologiques sur le mot *hypostasis* en essayant de distinguer la raison d'être (*ousià*) et la raison d'exister en particulier ( *ὑπαρξις* - *huparksis*).

### 3.2 Du côté grec

---

<sup>100</sup> Cf., ST AUGUSTIN, *In Joannis Evangelium*, P.L. tome XXXV, col. 1886, (cité par A. GRILLMEIER, *Op.cit.*, p.373), notre traduction.

<sup>101</sup> J. MOINGT, *Op. cit.*, p. 672; cf., BOECE, *Liber de persona et duabus naturis*, P.L. tome LXIV, col. 1343<sup>d</sup>-1344<sup>a</sup>.

Trois éléments caractérisent cette période d'évolution. Premièrement, les étapes importantes de la christologie à partir d'Origène se situent en Orient. Pour une part, cela tient à l'importance d'Alexandrie comme centre des plus actifs de la réflexion théologique du monde de langue grecque. Il suffit de penser au rôle primordial joué par Alexandre et le synode d'Alexandrie(362) dans la résistance et la lutte contre l'arianisme, à la place de Cyrille d'Alexandrie au concile d'Ephèse(431) et de ses anathématismes contre Nestorius .

D'autre part, la place de l'Orient dans le développement christologique ne se trouve pas sans lien avec le fait que l'arianisme, l'apollinarisme et le nestorianisme virent le jour en Orient. Même si l'Occident occupe un cadre secondaire en ce qui concerne les événements extérieurs, il intervient de manière décisive au sujet des discussions en Orient.

Le deuxième élément caractéristique concerne l'ambiguïté du vocabulaire. Dans les question trinitaires, la distinction entre *hypostasis* et *ousia* avait conduit la terminologie grecque dans une impasse. En christologie, ce mouvement de différenciation du terme *hypostasis* se fera avec un synonyme d'*ousia*: il s'agit de φύσις (*physis*), nature.

Chez Aristote, la nature forme le principe d'opération. Pourtant, il ne garde pas toujours ce sens, Ainsi, st Cyrille d'Alexandrie emploie *physis* selon le sens primitif d'*hypostasis* c'est-à-dire de réalité objective d'une chose par opposition à la simple apparence. Les Cappadociens utilisent *physis* en parlant de la substance divine sans le confondre avec *ousia* qui indique plutôt ce qu'il y a d'inaccessible et d'incompréhensible dans cette

substance. En général, les Pères grecs emploient *physis* pour signifier les propriétés et les qualités de l'*ousia*<sup>102</sup>.

St Jean Damascène affirme que les hérésies viennent de la confusion entre οὐσίαν et ὑπόστασιν <sup>103</sup>. Ainsi, la remarque suivante va dans le même sens: "monophysisme et nestorianisme ne concevaient aucune distinction entre les concepts de nature et d'hypostase".<sup>104</sup> En dépit des controverses trinitaires ayant conduit à distinguer *ousia* et hypostase, la doctrine christologique ne s'en trouva pas pour autant sans problème. Alors que dans la Trinité, il ne s'avère pas difficile d'admettre la limite de nos connaissances rationnelles au sujet des rapports de la nature divine et des trois personnes, il s'avère que l'humanité du Christ se situe dans l'ordre des choses visibles, semblable à la nôtre. Dès lors, la raison est portée à croire qu'une nature individuelle subsiste par elle-même. Considérant le principe philosophique selon lequel à une substance singulière, à une nature spirituelle (esprit)<sup>105</sup> correspond une et une seule hypostase, des rapports s'établissent entre ce principe et des hérésies telles que le sabellianisme, l'arianisme, le trithéisme, le nestorianisme et les diverses formes de monophysisme (tel l'apollinarisme).<sup>106</sup>

---

<sup>102</sup> Cf., ST ATHANASE, De Decretis Nicaeni synodi, no.11, P.G. tome XXV, col. 441, (cité par A. MICHEL, Op.cit., col. 386).

<sup>103</sup> Cf., ST JEAN DAMASCENE, De fide orthodoxa, lib. III, c.III, P.G. tome XCIV, col. 992., cité par A.MICHEL, Op.cit., col.386).

<sup>104</sup> A. MICHEL, "Hypostatique(union)", DTC,tome VII, partie 1, col 494.

<sup>105</sup> M. RICHARD, "L'introduction du mot "Hypostase" dans la théologie de l'Incarnation", dans Mélanges de science religieuse, 1945, p. 11.

<sup>106</sup> A. MICHEL, "Hypostatique (union) ", Op.cit., col. 463.

Pour contrer ce principe, il ne suffisait pas d'éviter le problème en affirmant une différence dans l'application des notions rationnelles aux choses créées et à Dieu. Les Pères devaient reconnaître que, dans les créatures, une nature singulière, entière et subsistante par soi n'est pas nécessairement, en elle-même, une personne. La philosophie ancienne ne fournissait pas d'explication.

Au fond, la notion de personne ne contenait pas encore explicitement ce qui pouvait la distinguer de *physis*, une nature singulière et entière: la "substance individuelle" de Boèce au sens de *subsistentia*, et non pas seulement l'individualité sous le mode du paraître. Cette distinction n'en demeure pas moins importante pour mettre fin au principe des hérésies. Même si les Pères se trouvaient devant l'incapacité de proposer une explication philosophique sur la différence entre nature et personne, ils ne confondaient pas toujours ces deux termes. Par exemple, "ils emploient le genre neutre pour désigner l'humanité et la divinité, le masculin pour désigner l'être du Christ, en qui sont réunis ces deux éléments".<sup>107</sup>

De plus, les arguments suivants ont guidé la réflexion: le Verbe a sauvé l'homme tout entier, donc il s'est uni à ce qu'il venait sauver ou si le Christ n'a pas eu d'âme humaine alors il serait faux de dire qu'il est mort de notre mort. Avec ces lignes directrices s'ouvrit la rencontre avec l'apollinarisme qui marqua le discours christologique avec le concept d'hypostase.

D'après la tradition, l'introduction du mot hypostase dans l'exposé de l'Incarnation pour interpréter l'unité de personne dans le Christ remonterait

---

<sup>107</sup> Cf., ST GREGOIRE DE NAZIANZE, *Epist. CI*, P.G. tome XXXVII, col. 180, (cité par A. MICHEL, *Op.cit.*, col.497).

à Apollinaire, au IV<sup>e</sup> siècle. Par ailleurs, la racine du mot hypostase, "*systasis*", (constitution) se retrouve tant chez Hippolyte que dans les Actes du Synode d'Antioche en 268 et chez Méthode d'Olympe <sup>108</sup>. Deux autres concepts essentiels se rencontrent aussi chez Apollinaire, il s'agit de *physis* et de *prosôpon*

Apollinaire reprend à son compte la théologie arienne en voulant sauvegarder la véritable divinité de Jésus. Désireux de rétablir la parfaite unité de Jésus-Christ, celle-ci s'avère inconcevable si le Verbe prend une humanité complète: deux êtres complets ne sauraient devenir un. Il supprime donc l'âme intelligente et libre pour ne concéder au Christ qu'une âme animale. Le Verbe tient lieu lui-même de νοûς (intellect) et de πνεῦμα (esprit) dans l'homme Jésus, <sup>selon</sup> la parole de st Jean: " Le Verbe s'est fait chair " au sens qu'il n'a pas pris que la chair mais aussi l'âme humaine intelligente.

Au niveau de la terminologie, l'absence de distinction entre *physis* et *hypostasis* se rencontre car les deux s'avèrent synonymes: la substance concrète ne diffère pas de l'hypostase car elle comporte la perfection, l'indépendance, la totalité de la nature. Ainsi, Apollinaire dit du Verbe et sa chair: " une nature, une hypostase, une personne " <sup>109</sup>.

Sa conception de la personne se trouve donc reliée à la *physis*. Le Logos constitue toute la puissance vivifiante du Christ au point que le corps ne peut recevoir le titre de *physis* puisqu'il ne peut donner la vie par lui-même. C'est l'*energeia* (puissance) du Logos qui s'écoule dans le corps

---

<sup>108</sup> A. GRILLMEIER, Op. cit., p. 165 et 268.

<sup>109</sup> M. RICHARD, Op.cit., p. 6.

et la chair afin d'y animer la *kinésis*, le mouvement: Logos constitue la source de toute l'énergie vitale. Pour cette raison, Apollinaire mentionne une seule *physis*, une seule hypostase<sup>110</sup>, une seule *ousia*, et un seul *prosôpon* dans le Christ. Ce dernier terme exprime l'unité de personne, vue comme un unique être vivant.

L'interprétation apollinariste de l'unité de personne dans le Christ repose donc sur l'élément vitaliste. Mais le terme *hypostasis* ou *prosôpon* ne se trouve pas équivalent dans ses oeuvres à *energeia*. La manière dont l'unité de personne se trouve réalisée (*energeia*) ne se confond pas avec cette unité elle-même.

L'idée la plus proche de l'unité de personne concerne le résultat de l'union du Logos et de la nature corporelle, c'est-à-dire un "*hypokeimenon*" ou "unique sujet". En somme, il s'agit davantage d'une unité naturelle que d'une union selon la personne.

L'élément décisif de ce système repose sur le concept vital, dynamique de *physis*. Ce mot ne correspond nullement à l'«*essentia*» statique ou nature abstraite mais à un élément actif. Négligeant cet élément actif, l'interprétation monophysite toucha la formule "*mia physis*" (une seule nature) alors qu'il s'agit davantage d'une conception monoénergétique ou monothétique (unité d'opération et de volonté).

Pour Apollinaire, une hypostase est une puissance qui s'autodétermine: une seule hypostase, une seule *physis* dans le Christ car le Logos est le seul *autokinêton*, dynamisme vital par lui-même. La personne n'est que la nature intelligente en tant qu'elle existe en soi, complète en

<sup>110</sup> Une hypostase pour Apollinaire est une puissance qui s'autodétermine (*autokinêton*). Dans le Christ, il n'y aurait qu'un seul *autokinêton*, le Logos. Cf., *Ibid.*, p.411-12.



soi, ramassée en soi et indépendante des individus qui l'entourent. Elle correspond à la physis parfaite ou complète qui rapporte à elle-même les manifestations de son activité.

A cause du fondement concret donné à la "personne", Apollinaire mettait de nouveau en péril cette notion en réduisant l'unité de personne à une "union vitaliste de nature"<sup>111</sup>.

Grégoire de Nysse emploie exceptionnellement le mot *hypostasis* à propos du mystère de l'Incarnation. D'ailleurs, st Basile et Grégoire de Nazianze ne l'utilisent pas à cette fin.

L'un des deux textes, où se trouve "*hypostasis*" en rapport avec la conception virginale permettra d'en faire l'analyse:

"Ayons donc cela dans l'esprit que la nature humaine a l'hypostase(τὴν ὑπόστασιν ἔχει) par la réunion d'une âme spirituelle à un corps. Tous deux viennent à l'existence, un certain principe matériel précédant leur constitution (συστάσεως, *systasêōs*). Cette matière vitalement organisée par une puissance divine devient homme, de telle sorte que si l'on admet, par hypothèse, que cette puissance créatrice de Dieu ne vient pas concourir à la constitution (σύστασιν, *systasin*) du fœtus, la matière reste tout à fait inerte et immobile n'étant pas vivifiée par l'énergie créatrice. ... de même pour la conception virginale la Puissance du Très-Haut, implantée par l'Esprit vivificateur dans ce corps et qui a fait la pureté de la Vierge la matière de la chair, reçut la contribution fournie par le corps virginal pour le fœtus. Et ainsi fut créé l'homme véritablement nouveau, le premier et le seul à avoir montré en lui un tel mode d'hypostase ( τῆς ὑποστάσεως )"112.

<sup>111</sup> Cf., A. GRILLMEIER, Op.cit., p.269.

<sup>112</sup> Ibid., p.18; cf., ST GREGOIRE DE NYSSE, Adversus Apollinarem, P.G. tome XLV, col.1256.

Les Cappadociens distinguaient les hypostases entre elles par certaines notes individuanes appelées "*idiotètes, idiômata, caractères*". Parmi ces notes, une importance particulière est accordée à celles qui définissent l'origine des hypostases. Appliquée à notre texte, cette remarque pourrait donner l'occasion de traduire hypostase de la façon suivante: "la nature humaine tire son origine de la réunion d'une âme spirituelle à un corps" au début et "une telle sorte de conception" à la fin.

Cette traduction n'exprime pourtant pas la véritable pensée de Grégoire car elle n'évoque que l'instant de la conception. L'hypostase signifie quelque chose de durable, l'idée d'origine en tant que constituant l'individualité. La présence du mot "*sysstasis*" (constitution) dans le texte présente donc aussi cette idée d'origine et de durabilité, de la même façon que constitution signifie à la fois un acte et un état.

Hypostase prend le sens de la constitution de l'individu en tant qu'elle est son origine continuée.<sup>113</sup>

D'autre part, les Cappadociens opposaient l'hypostase à la substance (*ousia*) comme le propre au commun, c'est-à-dire comme l'individu à l'essence spécifique. Appliquant cette conception à la Trinité sans tomber dans le trithéisme, Grégoire de Nysse amorça le transfert en christologie. Quelques difficultés se présentèrent puisqu'il était impossible de ne pas qualifier d'hypostase la nature humaine individuelle assumée par le Verbe.

Face à l'accusation des apollinaristes lui reprochant une double filiation du Seigneur, ou deux Fils, Grégoire applique la distinction entre la substance universelle et les caractères individuanes à la nature humaine. Dans sa lettre à Théophile d'Alexandrie, Grégoire reconnaît chez le Christ

---

<sup>113</sup> Cf., ibid., p. 19.

exalté une "*physis*" humaine mais lui refuse les caractères individuels pouvant faire d'elle une hypostase'<sup>114</sup>.

L'humanité du Christ est réelle mais elle ne possède plus ses "*idiomata*" terrestres, remplacés par les caractéristiques divines: sagesse, puissance, sainteté, impassibilité. Tout se trouve rempli par la gloire de la divinité. Grégoire doit recourir à un changement de nom dans le Christ pour rendre compte de son abaissement, de ses souffrances. Sans mettre en péril la communication des idiomes (propriétés) des deux natures, cette voie anticipait l'explication de Nestorius.

L'arrière plan stoïcien du mélange de deux choses naturelles qui se compénètrent totalement sans perdre leur nature propre pour expliquer l'unité du Christ manifeste une solution cherchée au plan des natures. De plus, la définition de la relation entre substance et hypostase (*prosôpon*) s'avère insuffisante, bien qu'elle ait marqué une étape dans l'histoire de la définition de la personne, car elle reste encore dans le domaine des catégories matérielles (origine, constitution de l'individualité).

Quant à Théodore de Mopsueste(428), il s'est vu reprocher d'avoir distingué deux personnes et deux hypostases dans le Christ. Le texte fondant cette affirmation semble bien avoir été l'objet de manoeuvres frauduleuses. Selon M. Richard<sup>115</sup>, le texte a été interpolé et transformé par des influences apollinaristes pour laisser croire que chaque nature (*physis*) se trouverait parfaite dans sa propre hypostase. Une fois cette

---

<sup>114</sup> Cf., GREGOIRE DE NYSSE, Adversus Apollinarem , P.G. tome XLV, col. 1275, (cité par A. GRILLMEIER, Op.cit., p.334)

<sup>115</sup> Cf., M. RICHARD, Op.cit., pp. 18-20.

étude critique effectuée<sup>116</sup>, trois propositions donnent un aperçu de sa pensée.<sup>117</sup>

1. Le Verbe et l'homme assumé sont deux natures qui restent distinctes jusque dans l'union.
2. Considérées séparément chacune de ces natures a son hypostase propre.
3. Mais si nous considérons l'union, les deux natures ne sont plus qu'une personne et une hypostase.

Apollinaire concevait l'hypostase d'une façon dynamique: une puissance qui s'autodétermine. Théodore oppose un concept plus statique. La condition d'hypostase propre réside dans la possibilité d'existence séparée. Par exemple, l'âme de l'homme a une hypostase propre et diffère de celle des animaux qui est sans hypostase propre car l'âme des animaux ne peut subsister séparée du corps.

Quant à *prasôpan* (personne), il ne correspond pas à la définition de personne donnée par Boèce. Le concept antiochien de *prasôpan* vient du sens premier, c'est-à-dire apparence. Ainsi, il désigne la forme sous laquelle une *physis* ou une hypostase se manifeste. Il exprime la réalité de la nature avec ses puissances et ses caractères propres.

Dans sa version authentique, Théodore ne parle que d'un seul *prasôpan* en deux natures lorsqu'il considère l'union: il ne s'agit pas d'un troisième *prasôpan* commun. Ce *prasôpan* provient du don que le Logos fait de son propre *prasôpan* à l'homme assumé et manifeste l'union avec l'humanité du Christ.

---

<sup>116</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 22-25.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p.25.

Cette conception de l'union ne correspond pas tout à fait à l'union selon l'hypostase mais elle reste ouverte à une unité de personne au sens chalcédonien. En effet, le *prosôpon* selon Théodore est synonyme d'hypostase au sens de nature individuelle concrète d'un être individuel: "Mais lorsque nous voulons considérer l'union, nous proclamons que les deux natures sont une seule personne et une hypostase..."<sup>118</sup>. Si l'authenticité de l'affirmation "d'une hypostase" est acceptée, il s'agit alors d'une première avant la lettre de Chalcédoine.

Certains partagent un avis négatif à propos de ce texte<sup>119</sup> puisque ailleurs Théodore associe toujours *physis* et hypostase dont *prosôpon* se distingue. Dans la mesure où il est une *physis* et une hypostase, un être a un *prosôpon*. Donc, l'unité se situe du côté du *prosôpon* tandis que la dualité vient avec la *physis* et l'hypostase. En conséquence, la distinction entre *hypostasis* et *physis* ne semble pas complètement acquise.

Au Ve siècle arrive une nouvelle période christologique qui mènera à Chalcédoine. Elle se trouve marquée principalement par deux théologiens: Nestorius, patriarche de Constantinople, et Cyrille d'Alexandrie. Même après le concile de Chalcédoine en 451, débat et lutte se poursuivent au sujet d'idées soulevées par ces deux personnages.

Cyrille d'Alexandrie occupe une position médiane entre Apollinaire et Nestorius. Par rapport au premier, il attribue à l'humanité du Christ le caractère d'un principe pleinement agissant, une *physis*. En opposition à Nestorius, Cyrille insiste sur l'unique *physis* du Christ. Cette expression

---

<sup>118</sup> Ibid., p.24

<sup>119</sup> Cf., A. GRILLMEIER, Op.cit., p. 413.

"une seule nature" ("*mia physis*"), Cyrille pense l'emprunter à st Athanase pour désigner l'hypostase comme nature-personne. Vraisemblablement, son origine remonte plutôt à l'apollinarisme. Cela n'est pas sans causer d'ambiguïté.

En utilisant "*mia physis*", Cyrille ne veut certes pas amoindrir la nature humaine tel que le faisait Apollinaire, ni enlever l'existence de cette nature. Il exprime " que le corps, l'âme et l'intelligence du Sauveur n'ont jamais eu d'existence indépendante et séparée de la personne divine"<sup>120</sup>. Tandis que Théodore insiste pour valoriser l'indépendance des deux natures avant l'union, puisque chacune considérée séparément a son hypostase, Cyrille mettrait donc l'accent sur la non-indépendance de la nature humaine avant l'union. Cette considération de non-indépendance ne signifie pas pour autant l'exclusion de la nature humaine de la réalité divine du Logos.

Cyrille enracine la nature charnelle du Christ dans la substance, l'hypostase du Logos: "*mia physis tou theou Logou sesarkomené*" (une seule nature du Dieu-Logos incarnée). Dans cette expression, "*physis*" désigne la substance divine. Cette substance divine s'incarne par le Logos pour autant que la nature humaine du Christ possède son hypostase, son fondement d'existence et d'être dans le Logos.

Trois propositions résument sa perspective<sup>121</sup>:

---

<sup>120</sup> G. DE PLINVAL, et R. PITET, Histoire illustrée de l'Eglise, tome I, Paris, Cerf, p.208;

Cf., A. MICHEL, "Hypostatique (union)", Op.cit., 475-6.

<sup>121</sup> Cf., M. RICHARD, Op.cit., p. 245-250.

1. Les *hypostaseis* ou *physeis* du Christ ne peuvent être divisées après l'union
2. Les *idiômatane* peuvent être divisés entre deux personnes ou deux hypostases (ou deux *physeis* indépendantes), mais ils doivent tous se rapporter à une seule personne, à la "*mia hypostasis (physis) tou theou logou sesarkomenè*".
3. Le Logos est uni "*kath' hypostasin*" (selon l'hypostase) à la chair qu'il a prise.

L'addition de l'expression "*kath' hypostasin*" signifie que la nature ou l'hypostase du Logos est un seul Christ, le même Dieu et homme, étant donné que le Logos s'est vraiment uni à la nature humaine sans changement, ni confusion. En ce sens, Cyrille anticipe la distinction de Chalcédoine. La proposition de " l'union selon l'hypostase" exprime surtout la réalité de l'union dans le Christ par opposition à une interprétation purement morale et accidentelle.

Le mot *physis* qui signifiait primitivement l'essence d'une chose est employé au sens d'une substance existante individuelle. Bien que la *physis* ne puisse être actée que si elle est achevée en constituant une hypostase, elle se trouve directement associée au terme *hypostasis*. Ce dernier garde sa signification de substance réelle, existante (*pragma*). L'hypostase ne se retrouve pas comme synonyme d'*ousia*, l'essence spécifique. Quant à *prosôpon*, il correspond à la nature concrète considérée comme réalité, abstraction faite de son mode de subsistence.

En somme, Cyrille est parvenu à l'idée de l'unité ultime de sujet dans le Christ. Mais pour saisir le concept de personne comme tel, c'est plutôt le terme *physis* qui s'y trouve associé de très près.

Quant à Nestorius, son apport réside dans sa recherche de l'unité ultime de sujet dans le Christ à des niveaux différents: soit celui du *prosôpon*, et celui des natures. Il suit la ligne des Cappadociens et de Théodore de Mopsueste. Grégoire de Nysse avait commencé à introduire la distinction entre nature et personne en christologie. Cette approche des Cappadociens détermine le concept de *prosôpon* chez Nestorius.

Les écrits stoïciens avaient influencé les Cappadociens dans la distinction du commun et du particulier: détermination de «l'*hypokeimenon*» par la qualité spécifique (*kainê poiôtês*) dans un premier temps et la qualité propre (*idia poiôtês*) dans la manifestation des caractères individuels.

Nestorius emploie aussi une double détermination de l'*ousia*: d'abord par la propriété naturelle puis par celle de l'hypostase qui représente la détermination finale de l'être individuel. L'hypostase se trouve en lien avec l'*ousia* dans la mesure où elle est déterminée par tout l'ensemble des propriétés, ensemble appelé *prosôpon*.

Dans la christologie de cette époque, *prosôpon* signifie d'abord la forme, l'image, l'apparence d'une nature. Nestorius connaît aussi le sens de rôle, de fonction, et même d'individuel humain. Ainsi, il utilise le terme de "*prosôpon* naturel" pour montrer que celui-ci tient sa réalité de la réalité de la nature. Sans le *prosôpon* naturel les natures s'avèrent incomplètes, inconnaissables et non distinguables puisqu'il constitue l'ensemble des propriétés, des différences et des caractéristiques par quoi une nature se



trouve déterminée. Sans ce *prasāpan*, il y aurait confusion des natures dans l'union.

L'hypostase correspond à la nature dans son *prasāpan* naturel, ayant toutes les propriétés caractéristiques (*idiomata*). Elle insiste sur la réalité concrète et distincte.

L'analyse de l'être concret ou de la nature concrète chez Nestorius conduit à distinguer deux niveaux. Un pour la distinction dans le Christ utilise les termes *ousia* (essence), *physis* (nature), hypostase et *prasāpan* naturel. Cette voie pointe vers Chalcédoine car même après l'union, la nature humaine du Christ demeure une nature complète individuelle. Un autre maintient l'unité par le concept de "*prasāpan* d'union".

Ce *prasāpan* d'union n'appartient pas à une troisième nature ou hypostase résultant de l'union naturelle de la divinité et de l'humanité, mais à l'unité des deux natures non confondues où se situe le lieu de la parole: " Lorsqu'il (le Christ) parle comme de son propre *prasāpan*, (il le fait) par un seul *prasāpan* qui se rapporte à l'union des natures et non à une seule hypostase ou (à une seule) nature".<sup>122</sup>

Pour expliquer l'union, Nestorius constitue un échange au niveau des *prasāpa*. Le *prasāpan* naturel divin du Fils utilise le *prasāpan* naturel de l'humanité comme sa représentation ou sa forme, alors que le *prasāpan* naturel de l'humanité obtient la forme divine de gloire. Ce *prasāpan* unique de l'unité dans le Christ se réalise donc par la compensation et l'interpénétration mutuelle des *prasāpa* naturels. Pour éviter le monophysisme, Nestorius souligne que les *ousiai* ne se trouvent pas

---

<sup>122</sup> A. GRILLMEIER, *Op.cit.*, p. 508 no.672.

impliqués dans cet échange des *prasāpa*. Alors, est-ce une union substantielle ou seulement morale, ou accidentelle?

L'unité du Christ se situe au niveau du *prasāpan*. Nestorius mentionne que le *prasāpan* ne peut être échangé avec les accidents d'une nature. Pourtant, il s'agit bien du domaine des caractères individuels, de la qualité propre (*idiās paia*) dans une essence, c'est-à-dire la dernière détermination. Mais, la détermination de l'*ousia* par la propriété de l'hypostase où intervient le *prasāpan* constitue le domaine de l'achèvement substantiel de l'individualité. Dès lors, *prasāpan* ne signifie pas simplement un rôle ou une pure représentation figurative n'étant qu'une image sans contenir d'entité. Donc pour Nestorius, le *prasāpan* constitue quelque chose de substantiel car il renferme les caractéristiques appartenant à une substance et conduisant à la définir.

En prenant la pénétration mutuelle des deux natures par rapport au *prasāpan* comme fondement de l'unité dans le Christ, Nestorius vise à donner une unité ontique en même temps qu'à conserver la différence des natures: "A la lumière de cela, on ne peut cependant se plaindre que Nestorius ait une unité purement accidentelle dans le Christ... Mais peut-être échouera-t-il pourtant dans son interprétation de l'action de la "compensation" (des *prasāpa*) elle-même?"<sup>123</sup>

Au départ, Nestorius pose que les deux *ousiai* du Christ doivent demeurer non confondues. Influencé par la métaphysique stoïcienne, il ne reste plus comme réalité ontique, en dehors des *ousiai*, que la sphère des propriétés individuelles (*idiomata*) faisant partie de l'être physique concret. A cette sphère s'associe le terme *prasāpan*.

---

<sup>123</sup> A. GRILLMEIER, *Op.cit.*, p.511.

Considérant chacune des natures dans le Christ comme prise concrètement dans leur individualité, l'unité ne pouvait se concevoir qu'au moyen d'une compensation de *prasôpon*. Pris dans l'étroitesse cappadocienne de la relation entre nature et *prasôpon*, Nestorius ne dépasse pas l'individualité de la nature concrète pour réaliser une analyse plus complète de l'indépendance de l'être spirituel concret.

Une fois de plus, la distinction entre *physis* et le concept de personne (*prasôpon* en ce qui a trait à Nestorius) ne s'avère pas clairement posée. Nestorius tente bien de distinguer deux plans selon la différenciation ou l'union en donnant au terme *prasôpon* un aspect substantiel, mais il reste dans les catégories des Cappadociens selon leur conception de l'individuation de la nature concrète.

Alors que Cyrille avait développé la notion de personne plus en lien avec le terme *physis*, Nestorius de son côté l'associe davantage à *prasôpon*.

### 3. 3 A la veille de Chalcédoine

Proclus, patriarche de Constantinople de 434 à 446, utilise déjà le langage et la pensée des Pères de Chalcédoine: " les natures se sont rencontrées, et pourtant l'union demeure sans confusion"<sup>124</sup> et " Il y a seulement un Fils, car les natures ne sont pas divisées en deux hypostases, mais l'économie grandiose du salut a uni les deux natures en une hypostase"<sup>125</sup>.

---

<sup>124</sup> M. RICHARD, " Proclus de Constantinople et le théopachisme", Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain, 38, 1942, pp. 303-331.

<sup>125</sup> A. GRILLMEIER, A., Op.cit., p.523.

Alors que les formules de Cyrille employaient "hypostase" dans le sens de la substance, Proclus clarifie la signification de "personnel". En effet, il introduit un déplacement significatif dans le rapport du prédicat d'incarnation au sujet. Cyrille mettait généralement en lien la substance divine avec le prédicat "incarnée", "*mia physis (hypostasis) tou theou logou sesarkomenē*", c'est-à-dire une seule substance divine du Dieu-Logos incarnée. Tandis que la forme reliant le mot "incarné" au Logos s'avère très rare, Proclus abonde en ce sens: "une seule hypostase de Dieu le Verbe fait chair"<sup>126</sup> (*mia physis tou theou Logou sarkōthentōs*).

Dès lors, le terme "hypostase" prend son sens chalcédonien de personne par opposition à sa non-distinction du concept de nature-substance (*physis*) où l'accent portait sur le sens de réalité concrète.

Flavien de Constantinople succède à Proclus et se trouve aux prises avec Eutychès qui proclame une seule nature en Jésus-Christ en établissant une équivalence stricte entre *physis*, *hypostasis* et *prosōpon*. Flavien réagit en affirmant que le Christ est "de deux natures en une seule hypostase et une seule personne" (*ek dua physeōn en mia hypostasei kai eni prosōpō*). Les monophysites profitent de cette expression "de deux natures" en les considérant <sup>telles</sup> avant l'union, mais ~~non~~ après.

Par ailleurs, Flavien suit la ligne de Proclus en établissant la correspondance entre hypostase et *prosōpon*.

Finalement, le pape st Léon le Grand écrit sa célèbre lettre dogmatique, le "tome à Flavien" (449). Il définit l'unité de personne et la

---

<sup>126</sup> Cf., PROCLUS DE CONSTANTINOPLE, *Epistolae*, P.G. tome LXV, col. 864 D, (cité par A. GRILLMEIER, *op.cit.*, p.524), notre souligné.

dualité dans le Christ se présente à des niveaux différents: " Il n'est pas double dans la personne ni confondu dans la substance;..."<sup>127</sup>.

Avant ses débats avec Eutychès, Léon parlait de la possibilité de l'unité dans le Christ par le fait que les deux substances n'ont pas conservé leurs propriétés de manière à former deux personnes. Comme les Cappadociens, l'unité se trouvait interprétée en terme d'une confusion des deux natures. Par la suite, il reconnaît que chacune des deux natures conserve ses propres caractéristiques. Dans les deux cas, Léon ne précise pas la différence entre une nature complète, parfaite, avec toutes ses propriétés, une substance concrète et la personne.

### 3.4 Chalcédoine (451)

Sans concevoir une signification technique, les termes *homoousios*, hypostase, *physis* et *prosôpon* se retrouvent dans la formulation dogmatique de Chalcédoine. Poursuivant le travail de Léon, le concile affirme:

" un seul et même Fils de notre Seigneur Jésus-Christ, complet quant à la divinité, complet quant à l'humanité, vraiment Dieu et vraiment homme,..., consubstantiel au Père quant à la divinité, et consubstantiel à nous quant à l'humanité..."

et

" un seul et même Christ, Fils, Seigneur, Fils unique, en deux natures, sans mélange, sans transformation, sans division, sans séparation; car l'union n'a pas supprimé la différence des natures: chacune d'elles a conservé sa manière d'être propre et s'est rencontrée avec l'autre dans une unique personne ou hypostase. Il n'est pas partagé ni divisé en deux personnes,

---

<sup>127</sup> ST LEON LE GRAND, Sermon LXIX,3, (cité par A. GRILLMEIER, op.cit., p.544).

mais il est un seul et même Fils unique, Dieu Verbe, Seigneur Jésus-Christ,...<sup>128</sup>

La personne du Christ constitue un mode de conjonction entre Dieu et l'homme. Les termes "sans mélange" et "sans séparation" indiquent les limites à tenir pour éviter ce qu'on appelle aujourd'hui soit le monisme, soit le dualisme.

En plus des concepts utilisés, la situation de la définition chalcédonienne fournit aussi un cadre christologique de base pour interpréter la personne de Jésus-Christ. Ainsi, le schéma chalcédonien se définit très bien en contraste avec la formule principale de Cyrille d'Alexandrie: "l'unique nature (*mia physis*) du Verbe fait chair (ou incarnée: *sesarkômenê*)". Seul ce dernier mot réfère à la nature humaine complète du Christ. Celui-ci se trouve défini à partir de la *physis* du Logos. Cette *physis* ne se situe pas symétriquement par rapport à la *physis* de l'humanité. La perspective s'avère davantage historique tout en mettant l'accent sur l'unité: la *physis* de la divinité du Logos s'est faite chair.

La définition de Chalcédoine adopte un plan plus symétrique et non dynamique à cause de la juxtaposition des natures divine et humaine.

Quant aux concepts, il en ressort quatre conclusions<sup>129</sup>:

- 1- l'équivalence dogmatique des termes hypostase et personne
- 2- l'exclusion d'une union selon un *prosôpon* moral
- 3- la différenciation entre le concept de personne ou hypostase et celui de nature complète (*physis*)

<sup>128</sup> CONCILE DE CHALCEDOINE, ( Traduction de G. DUMEIGE, La foi catholique, Paris, éd. De l'Orante, 1961, p.197 ).

<sup>129</sup> Cf., A. MICHEL, " Hypostase ", Op.cit., col. 390.

4- la possibilité pour une nature concrète de subsister, complète, sans mélange, sans transformation, dans une hypostase différente de la sienne.

### 3.5 Synthèse

Premièrement, un passage de l'objet au sujet se dégage de notre analyse.

Au début, le concept de *persona* se trouve marqué par le passage de la désignation du masque à celle d'individu: processus de subjectivation.

Quant à *prosôpon*, il se rapporte d'abord à une partie du corps, la face ou le visage, selon Aristote. Ensuite, il réfère au second visage, c'est-à-dire aux masques scéniques. De cette signification, une subjectivation s'ensuit pour en arriver à l'équivalence avec *persona*. Ayant désigné le rôle accompli par un acteur, ce sens d'apparence concrète lui restera souvent associé.

S'opposant au modalisme de Praxéas, Tertullien épargne à *persona* l'écueil d'un sens purement dramatique. Il utilise l'argumentation sur les noms et les dialogues des personnes dans l'Écriture pour en dégager la substantialité du Sermo. *Persona* naît en théologie avec l'idée d'interlocuteur, comme un être qui parle et agit. Considéré en liaison à l'écoute de la parole, ce sens établit un lien avec son origine première: le son émis par l'acteur à travers son masque ( "*personando* " signalé par Boèce).

Deuxièmement, une phase de distinction se réalise graduellement entre *persona* et *substantia*, *hypostasis* et *ousia*, puis *hypostasis* et *physis*. D'abord, Tertullien introduit le concept de *persona* en théologie en le distinguant de *substantia*. *Persona* ne constitue pas un terme d'ordre

ontologique mais plutôt la position et la manifestation de la singularité, le principe du nombre en Dieu. Son rapprochement avec *res*(chose) en indique le caractère concret. Ce rapport confère au concept de personne le sens qu'il gardera jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle, celui d'individualité objective. De plus, *persona* se trouve d'emblée distinguée de *substantia* selon la formulation d'une substance en Dieu et de la distinction au titre des personnes.

Par ailleurs, du côté grec, plusieurs complications se présentèrent pour *hypostasis* arrivant avec la signification de sédiment ou dépôt, et de réalité objective par opposition à l'apparence. Origène distingue les personnes de l'«*ousia*» mais la confusion entre ces deux termes s'aggrave avec le débat sur l'arianisme. L'ambiguïté de la formulation d'un anathématisme du concile de Nicée et la crainte d'un modalisme semblable à celui de Paul de Samosate au sujet de *homoousias* ne facilitent pas la clarification. En plus, l'équivalence grammaticale attribuée par les Latins dans la traduction d'«*hypostasis*» par «*substantia*» renforce les anicroches. L'impasse surgit dans la distinction de *hypostasis* et de *ousia*.

Chez Tertullien, la relation de *persona* à *substantia* s'avère influencée par la conception stoïcienne de la détermination de l'individualité de l'être physique concret. Pour tenter de résoudre les difficultés avec *hypostasis* et *ousia*, les Cappadociens empruntent cette voie. Celle-ci permet d'attribuer au concept de personne certaines propriétés: existence en soi, totalité, indépendance, spontanéité, liberté, et même le caractère rationnel. Ce concept de propriété (*proprietas, idiotês*) revêt un aspect important pour la personne et l'hypostase. Il se retrouve chez Nestorius et au concile de Chalcédoine: " La différence des natures n'est nullement supprimée par leur union, mais plutôt les propriétés de



chacune sont sauvegardées et réunies en une seule personne et une seule hypostase"<sup>130</sup>.

Par contre, la distinction cappadocienne entre *ousia* et *hypostasis* ne confère pas au terme *hypostasis* une particularité singulière lui permettant de différencier l'essentiel et le personnel en Dieu. L'identification trop grande faite entre l'hypostase et la substance individuelle conduit à l'appellation d'hypostase, au sens propre du terme, la substance commune et identique aux trois personnes divines qui constitue une substance individuelle. Cette conception de l'hypostase selon st Basile fournit un exemple de différence de pensée entre les Grecs et les Latins au sujet de la personne et du mystère trinitaire.

Une unité impersonnelle se retrouve en général chez les Latins, tandis qu'elle est personnalisée chez les Grecs.

L'accord que Grégoire de Nazianze amorce au concile de Constantinople au sujet de la correspondance des termes hypostase et personne, exprime-t-il une pensée identique des deux concepts?

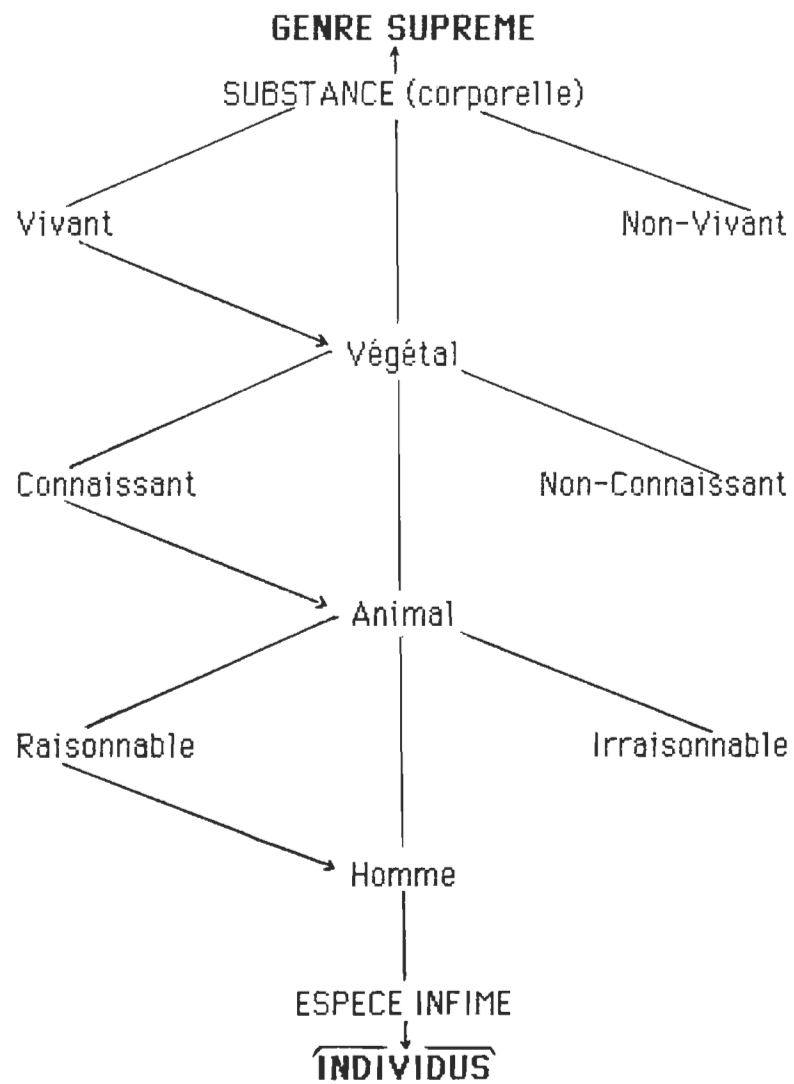
De Régnon souligne une première différence. L'attention des Pères de théologie grecque considère d'abord l'hypostase et dans un deuxième temps la substance, tandis que les Latins envisagent la substance ou la nature au premier abord.

L'arbre de Porphyre (233-304) permet de schématiser cette différence.

---

<sup>130</sup> CONCILE DE CHALCEDOINE, (Traduction de G. DUMEIGE, Op.cit., p.197).

Schéma 2  
Arbre de Porphyre



Les perfections de l'univers peuvent s'attribuer de cinq façons à un sujet: l'espèce (exemple:humanité), le genre (ex. animalité), la différence spécifique (ex. rationalité), le propre (ex. la parole pour l'homme), l'accident (ex. la qualité de médecin pour l'homme). Pourtant, ces perfections présentent une diversité et un nombre considérables. L'arbre de Porphyre permet de les classer en catégories et de les ordonner en gradation, selon la règle que chaque branche supérieure peut s'attribuer au tronc inférieur.

Ainsi, " les Grecs entrent dans l'arbre de Porphyre par en bas, par l'individu concret et subsistant, tel qu'il est dans la réalité, avec tout l'ensemble de ses propriétés essentielles ou accidentelles" <sup>131</sup>. Face à ces différences spécifiques et à la diversité des accidents, il apparaît plus clairement que les distinctions opérées par l'intelligence ne se soutiennent pas d'elles-mêmes mais s'appuient sur l'individu concret et subsistant (hypostase).

Quant aux Latins, leur entrée dans l'arbre de Porphyre s'effectue par en haut, c'est-à-dire par les termes les plus universels et indéterminés au sens de distance par rapport à l'existence. Leur raisonnement s'élabore alors dans le sens suivant: " chaque détermination apparaît comme un complément de l'être et l'esprit cherche naturellement la raison formelle de cette détermination, raison générique et spécifique, principe d'individuation."<sup>132</sup> La dernière détermination de l'être subsistant en lui-

---

<sup>131</sup> A. MICHEL, Op.cit., col. 407.

<sup>132</sup> Ibid., col. 407.

même, ayant son existence propre et distincte, se trouve alors considérée comme la raison formelle de la personnalité.

En somme, la personnalité apparaît comme un mode de la nature pour un Latin, tandis qu'un Grec considère la nature comme le contenu de la personne<sup>133</sup>.

Affirmer radicalement que les Grecs partent de la pluralité pour arriver à l'unité et vice versa pour les Latins peut mener à des dérivations. Etant donné le point de départ commun des crédo grec et latin confessant "un seul Dieu", Cantalamessa propose une autre interprétation<sup>134</sup>. Pour les Latins, l'unité divine se conçoit comme impersonnelle ou pré-personnelle, puis, cette essence divine se trouve considérée *in* Père, Fils et Esprit: un unique objet et trois sujets (au sens de trois objectivations, trois individualisations distinctes et non trois consciences). Les Grecs eux abordent l'unité divine en tant que déjà personnalisée puisque " l'unité est le Père duquel et vers lequel se comptent les autres personnes"<sup>135</sup>: un unique être objectif et trois objets.

Face à la perspective grecque, les Latins y décelaient un indice de subordination tel que st Augustin affirme que le nom de Dieu réfère à toute la Trinité et non pas seulement au Père<sup>136</sup>. Exprimer Dieu comme l'essence

---

<sup>133</sup> Cf. Th. de REGNON, Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité, I, Paris, 1892, p.433.

<sup>134</sup> Cf. R. CANTALAMESSA, Op.cit., p. 73.

<sup>135</sup> Cf. ST GREGOIRE, Discours XLII, P.G. tome XXXVI,col. 476 B, (cité par R. CANTALAMESSA, Op.cit., p.73).

<sup>136</sup> Cf. ST AUGUSTIN, Trin. I, 6, 10; IX, 1,1, (cité par R. CANTALAMESSA, Op.cit., p.73).

divine, un en Trinité, correspond bien à la formulation latine, tandis que "un seul en Trinité" convient mieux aux Grecs, Dieu désignant la personne du Père.

Dans ce contexte, la non-spécificité de l'hypostase (selon Basile) pour distinguer la substance commune (*ousia*) et les personnes se comprend plus facilement du fait que, pour les Grecs, la substance commune de Dieu se trouve associée à une hypostase, celle du Père.

Les différences de perspective entre Grecs et Latins se retrouvent aussi dans l'accent <sup>mis</sup> sur l'individualité ou sur l'objectivité.

Prestige<sup>137</sup> soulève ce point en faveur d'une pensée différente entre Latins et Grecs au sujet de personne. *Persons* contient l'idée de sujet, *hypostasis* celle d'objet. Ainsi, la divinité du point de vue oriental demeure davantage objet de contemplation et de vénération que sujet d'action: conception plus platonicienne de Dieu.

Aussi, Tertullien fait mention de *persons* avec l'idée d'interlocuteur alors que le concept d'hypostase ne revêt pas cette signification. D'ailleurs seul "personne" se dit spécifiquement de l'être rationnel, bien que Grégoire de Nysse ait marqué l'hypostase de ce caractère. Toutefois, l'hypostase gardera le sens de ce qui existe en soi et par soi alors que la personne est réservée pour les hypostases douées de parfaite réflexion sur elles-mêmes (dimension subjective).

En théologie, personne et hypostase se retrouvent l'un et l'autre avec le sens d'individualité objective: personne met l'accent sur l'individualité et hypostase sur l'objectivité.

---

<sup>137</sup> Cf., G. PRESTIGE, Dieu dans la pensée patristique, Bologne, 1969, p.245.

Pourtant il ne s'agit nullement d'attribuer au concept de personne l'idée moderne de sujet, impliquant l'auto-conscience. Cette dimension arrive en théologie avec l'idéalisme (Günther, Kant). Le caractère concret connoté par personne en fournit le rapprochement avec *res*(chose), *pragma*: trois personnes ne correspondent pas à trois consciences, selon les Pères.

A la lumière de cet accent donné à l'objet par l'hypostase, cette critique de l'équivalence stricte entre personne-hypostase permet de mettre en relief une autre lacune de la conception cappadocienne. La différence entre le commun et le particulier concerne aussi bien les choses que les personnes. La distinction proposée entre *ousia* et *hypostasis* ne fait pas ressortir l'aspect spécifiquement "personnel".

Dans les questions trinitaires, la distinction entre *hypostasis* et *ousia* ne dégage pas le caractère personnel . Ceci provoque une nouvelle étape de distinction entre *hypostasis* et *physis* , en christologie cette fois.

Le terme *physis* prend plusieurs acceptions. Premièrement, il peut être considéré dans un sens abstrait désignant l'essence spécifique, commune à plusieurs individus (l'*ousia*). Deuxièmement, la définition de Chalcédoine l'utilise au sens de nature concrète et individuelle mais abstraction faite du mode de subsistance. Troisièmement, la formule cyrillienne "une seule *physis*" est orthodoxe si *physis* concerne une nature concrète, mais considérée comme subsistante en elle-même, d'une existence séparée et indépendante: une nature-personne puisque l'essence humaine en Jésus n'a pas d'existence indépendante. Quatrièmement, l'identification de *physis* avec l'*ousia* concrète, la nature, l'hypostase, la personne conduit au monophysisme d'Eutychès.

Quant à la distinction des Cappadociens, son impasse se manifeste avec Nestorius. Suivant la pensée des Cappadociens, Grégoire de Nysse éprouve quelques difficultés à assumer la pleine humanité du Christ. Refusant à la *physis* humaine ses caractères individuels pouvant faire d'elle une hypostase, il a quelques ennuis pour rendre compte de l'abaissement et de la souffrance de Jésus.

Nestorius applique la distinction cappadocienne non plus seulement à la nature humaine mais aussi à la divine. Logiquement, il en arrive donc à deux hypostases, considérées au niveau de la distinction selon l'adjonction des *idiotés* à l'*ousia*. L'ensemble des propriétés de l'hypostase constituant le *prosôpon*, il désire maintenir la distinction des natures qui ne peut se faire sans leur *prosôpon* naturel respectif. Sa conception de l'unité se constitue d'un échange au niveau des *prosôpa* formant un *prosôpon* d'union pour signifier que la distinction et l'union se situent à des niveaux différents. Nestorius se trouve pris dans la dialectique de l'individualité de chacune des natures concrètes dans les hypostases selon la détermination stoïco-cappadocienne et leur union substantielle dans le *prosôpon*.

Le concile de Chalcédoine n'apportera pas de solution complète pour concevoir l'union dans le Christ. Si les concepts de Chalcédoine ne sont pas définis explicitement, de quels moyens d'analyse disposaient les Pères pour préciser les termes reliés au concept de personne? Grillmeier livre l'opinion suivante: " La seule tentative importante pour établir une théorie de l'Incarnation avait été faite par Nestorius sur la base de l'analyse stoïco-cappadocienne de *physis* (*ousia*) et d'hypostase."<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> A. GRILLMEIER, Op.cit., p. 562.

Par ailleurs, ces présupposés stoïco-cappadociens ne permettaient pas d'aboutir à une interprétation suffisante pouvant conduire à l'élaboration de Chalcédoine. Le dilemme suivant se pose: chaque nature conserve ce qui fait d'elle une hypostase, et en même temps l'unité nécessite une hypostase ou *prosôpon*.

Ceci implique une orientation future pour expliquer la définition de Chalcédoine: comment une nature concrète et complète peut subsister sans mélange et sans transformation dans une hypostase différente. Cet enjeu de la distinction entre *physis* et *hypostasis* ne trouve pas encore de solution à cette époque là. Tant que la différence entre la raison d'être (*ousiâ*) et la raison d'exister (*hyparksiâ*) en particulier ne sera pas établie, il s'ensuit un imbroglio accordant à la nature concrète, singulière et entière (*physis*) la subsistence par soi et en soi revenant à l'hypostase. Considérée comme substance individuelle, hypostase ne rendait pas compte de ce caractère subsistant, et non pas simplement de celui de manifestation concrète.

Devant l'impasse de la détermination stoïcienne et cappadocienne de l'être physique concret, la reconnaissance de la raison d'être et celle d'exister comme distincte constituent une nouvelle étape pour le concept de personne.

#### 4. Perspective métaphysique: de Boèce (470-525) jusqu'à la perspective de st Thomas (1225-1274).

Selon la pensée latine entrant dans l'arbre de Porphyre par les termes les plus universels, la recherche s'oriente en vue de cerner la dernière détermination de l'être subsistant en lui-même. C'est le constitutif formel ou raison formelle de la personnalité.



Un indice de cette préoccupation de l'être subsistant en soi et par soi se manifeste par la traduction du terme *hypostasis* par *subsistentia* (subsistence), au lieu de *substantia*. Subsistence garde son sens concret, tout comme hypostase, personne, essence et substance. Cette correspondance se rencontre chez Rufin au début du V<sup>e</sup> siècle. *Substantia* et *essentia* désignent alors *ousia*.

#### 4.1 Définition de la personne de Boèce et critique

Pourtant, Boèce ne suit pas cette traduction de *substantia* par *subsistentia*. Dans sa définition de la personne, "*naturae rationalis individua substantia*" (substance individuelle d'une nature rationnelle), il identifie *substantia* à *hypostasis*, et non à *subsistentia*. Marquant explicitement l'idée d'intelligence, de raison (nature spirituelle), cette définition constitue un progrès.

Par contre, st Thomas ne parvient à justifier celle-ci qu'en traduisant *substantia* par l'idée exprimée par *subsistentia* au sens concret (sujet considéré comme subsistant dans sa propre existence, ou être subsistant, substance existant en soi et non dans un autre<sup>139</sup>). En effet, Richard de St-Victor établit une critique fondamentale de la définition de Boèce en soulignant le problème semblable rencontré avec la définition de l'hypostase de st Basile. La substance divine, commune aux Trois, s'avère aussi une "substance individuelle". Dès lors, pourquoi la substance divine ne forme-t-elle pas une personne et pour quelle raison n'y a-t-il pas une personne humaine dans le Christ?

La solution de Richard de St-Victor ne consiste pas à substituer la subsistence au sens concret à la "substance individuelle". Il remplace

---

<sup>139</sup> Selon la position de Capréolus, cf. A. MICHEL, *Op. cit.*, col. 423 et 427.

plutôt par "*incommunicabilis et singularis existentia* ", existence incommunicable et singulière, en ajoutant pour les personnes divines les relations d'origine différenciées.

Pour st Thomas, la personne désigne une réalité subsistante, une substance première, qui est et qui agit. Elle n'est pas un accident mais une subsistence individuelle et spirituelle (nature rationnelle): une réalité subsistante qui se possède elle-même, qui se connaît elle-même. Dans le genre substance, les mots "hypostase" pour les Grecs et "substance première" pour les Latins sont le nom pour l'individu; "personne" est attribué à l'individu qui jouit d'une nature raisonnable.

#### 4.2 Léonce de Byzance (\* 543)

L'analyse du concept d'hypostase par les Pères se trouve marquée par l'idée d'existence propre et séparée, existence en soi (τὸ καθ' ἑκάστων). Aussi, le terme d'existence (*hyparksis*) se trouve fréquemment synonyme d'*hypostasis* pour exprimer la réalité (sens primitif d'*hypostasis*).

Face à la déclaration de Chalcédoine, nestoriens et eutychiens reprochent de faire de la nature humaine dans le Christ un être anhypostasié ( ἀνυπόστατον ): une nature abstraite, sans réalité. Un moyen devait alors être trouvé pour maintenir la réalité de la nature humaine et d'autre part de distinguer l'hypostase de la substance non seulement commune, mais encore individuelle afin d'éviter l'équation-problème: une nature concrète (*physis*) égale une hypostase. Deux possibilités s'offraient: renoncer à la définition traditionnelle de la substance (chose, action subsistante par soi: πρᾶγμα καθ' ἑαυτό ὑφίσταται) ou découvrir deux manières d'être "par soi".

Léonce choisit la première voie en omettant les termes "par soi" de la définition de la substance pour forger une définition nouvelle de

l'hypostase dont la caractéristique essentielle consiste d'être "par soi". L'innovation ne réside pas tant dans le fait pour l'hypostase d'exister "par soi", puisque st Basile l'avait déjà mis en évidence, que de faire la distinction entre la nature, la substance et l'hypostase: " Il faut bien noter que l'hypostase ne signifie pas simplement, ni même principalement, la perfection( τὸ τέλειον ), mais ce qui existe par soi-même ( τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑπάρχον )<sup>140</sup>, en second lieu la perfection. La nature au contraire ne signifie pas du tout ce qui existe par soi-même, mais proprement la perfection"<sup>140</sup>.

De cette distinction, Léonce dégage une catégorie pour rendre compte de l'unique hypostase du Christ. Entre la nature abstraite, sans réalité et la nature individuée qui existe en soi (*hypostasis*), il situe la nature, "ἐνυπόστατος ", enhypostasiée. Celle-ci convient à ce qui n'est pas un accident et qui cependant existe en un autre et non en soi-même.

Donc, la nature humaine, complète et intégrale, ne constitue pas une hypostase parce qu'elle n'existe pas à part soi mais subsiste dans le Verbe qui lui donne d'exister en la recevant. Ainsi, Léonce fournit une réponse aux deux hérésies opposées de Nestorius et Eutychès en développant une christologie de l'enhypostasie. L'hypostase ou personne correspond à l'individu ou la physis existant en soi.

#### 4.3 St Jean Damascène (\* 749)

En matière christologique, toute la théologie grecque du VI<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle se base sur les principes posés par Léonce. Par exemple, Jean

---

<sup>140</sup> Cf., LEONCE DE BYZANCE, Adversus Argumenta Severi , P.G. tome LXXXVI, col. 1945 A et col. 1933 A, (cité par M. RICHARD, " Léonce et Pamphile", Revue des sciences philosophiques et théologiques, Paris, 1938, no. 27, p. 31).

Damascène mentionne que l'hypostase ne se confond pas avec la substance individuelle concrète: "L'hypostase est le particulier subsistant à part soi: c'est une substance avec ses accidents qui jouit d'une existence indépendante, propre et séparée des autres hypostases, effectivement et en acte,..."<sup>141</sup> Les accidents ne concernent pas les accidents physiques mais les différences spécifiques (*idiomata*) inséparables de la substance concrète et individuée.

Trois notes caractéristiques se trouvent attribuées à l'hypostase: posséder l'essence avec son individualité, exister par soi et être incommunicable. L'hypostase est ce qui subsiste en soi par sa propre et individuelle subsistence.

#### 4.4 Théodore Abucara (\*869)

Théodore conçoit l'être enhypostasié et l'être hypostatique en fonction de la totalité: "Une réalité peut être hypostase ou hypostatique. Les deux ont de commun qu'elles sont composées de la nature (spécifique) et des propriétés individuanes. Elles diffèrent en ce que l'hypostase ne fait pas partie d'un sujet (elle est ce sujet même), l'être hypostatique fait partie d'un sujet. ... Mais ce n'est pas assez de la nature concrète et des propriétés pour constituer l'hypostase, il faut encore que cette nature ne soit pas prise comme partie d'un tout."

#### 4.5 Anciens scolastiques et caractéristiques de la personne

Suite aux équivoques entre *substantia* et *subsistentia* pour traduire l'hypostase et définir la personne, les anciens scolastiques insistent sur le caractère de singularité, de séparation, de distinction, de perfection,

---

<sup>141</sup> Cf., ST JEAN DAMASCENE, De Duabus Voluntatibus, P.G. tome XCV, col. 132-3, (cité par A. MICHEL, Op.cit., col. 400).

d'intégralité, de totalité et d'incommunicabilité devant s'ajouter à la substance de nature rationnelle pour constituer la personne.<sup>142</sup>

Albert le Grand mentionne que le concept de personne inclut l'unité ayant son principe dans la matière, la singularité à cause des notes individuanes et l'incommunicabilité suite à la division d'avec les autres hypostases.

#### 4.6 St Thomas

La perspective différente des Latins et des Grecs concernant le rapport de la nature à la personne explique que le problème de la raison formelle de la personnalité continuera de préoccuper les Latins alors que les Grecs en trouvent terme dans l'enhypostasie de la nature humaine en la personne du Verbe (hypostase concrète et subsistante).

Du côté latin, st Thomas occupe une place importante dans le développement du concept de personne. Dans son traité sur la Trinité, il effectue une relecture de la définition de Boèce. Définissant la personne comme "substance (*substantia*) individuelle de nature rationnelle", cette formulation de Boèce n'était pas sans causer quelques difficultés: " On en conclurait que toute substance individuelle était au moins un suppôt ou une hypostase, sinon une personne; et comme la nature humaine du Christ est individuelle, on la considèrerait comme une hypostase" <sup>143</sup>. Pour la christologie, cette perspective conduit à deux hypostases dans le Christ.

A moins de prendre le terme hypostase dans un sens abstrait ne correspondant pas à l'utilisation qu'en faisaient les Grecs, il faudrait alors

---

<sup>142</sup> Cf. , A. MICHEL, Op. cit., col. 409.

<sup>143</sup> Ch.-V. HERIS, o.p., "Appendice I" (notes explicatives), Le Verbe Incarné, tome 1, 3<sup>e</sup> édition, Paris, Cerf, 1954, p.248.

en conclure à l'inexactitude de la définition de Boèce. En effet, puisque la main, le pied, ou l'oeil constituent des substances individuelles <sup>144</sup>, ils devraient alors être des hypostases.

Par ailleurs, il faudrait considérer en quel sens il s'avère possible de parler de substance individuelle. Par exemple, la main de Socrate est quelque chose d'individuel <sup>145</sup> puisqu'elle est déterminée, et elle constitue une partie substantielle <sup>146</sup> qui forme une réalité permanente pouvant servir de support aux accidents.

Mais st Thomas apporte des précisions: " Ainsi, quoique la main de Socrate soit un individu, elle n'est pas une personne, parce qu'elle n'existe pas par elle-même, mais dans un sujet plus parfait, qui est son tout. C'est ce que l'on peut encore déduire du nom de substance individuelle, donné à la personne;... <sup>147</sup> et "... (l'âme) ne mérite pas, non plus que la main ou toute autre partie de nous-mêmes, le nom de substance individuelle, qui est l'hypostase ou la substance première. " <sup>148</sup>

Dès lors, toute substance individuelle n'est pas nécessairement un suppôt, une hypostase. Reprenant les divisions d'Aristote, st Thomas

---

<sup>144</sup> Cf., Ibid., p.248.

<sup>145</sup> ST THOMAS D'AQUIN, Traité sur l'incarnation, III, q.2, a.2 ( traduction de Ch.-V. HERIS, o.p., Somme théologique, 3e édition, Paris, Desclée, p. 67 ).

<sup>146</sup> Cf., Ibid., p.67.

<sup>147</sup> ST THOMAS D'AQUIN, Traité de l'incarnation, III, q.2, a.2 (traduction de F. LACHAT, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Louis Vivès, 1863, p.348).

<sup>148</sup> ST THOMAS D'AQUIN, Traité de la Trinité, I, q.29, a. 1 (traduction de F. LACHAT, tome 2, op.cit., p.43).

réexamine d'abord <sup>149</sup> les éléments de la définition de Boèce concernant la substance individuelle. S'agit-il de la substance première ou seconde? En ce qui concerne la substance première, l'adjectif "individuelle" de la définition s'avère inutile étant donné que la substance première comprend les individus. Il reste alors la substance seconde référant aux genres et aux espèces. Mais le sens de l'adjectif "individuelle" se trouve alors en contradiction avec le type général référant à la substance seconde. La définition de Boèce serait-elle inappropriée?

Si le général et le particulier se trouvent dans toutes les catégories, il n'en va pas de même de l'individu qui ne se rencontre que dans celle de la substance. C'est pourquoi la personne est définie dans la catégorie de la substance, étant donné que la substance s'individualise par elle-même. Définir la personne en tant que substance individuelle indique qu'elle constitue un individu dans le genre de la substance. L'autre partie de la définition situe cette individualité dans l'ordre supérieur des substances intelligentes où l'individuel existe d'une manière plus parfaite encore du fait que ces substances se meuvent elles-mêmes.

Même si le mot substance désigne ordinairement et la substance première et la substance seconde, les considérations précédentes révèlent que l'adjectif "individuelle" exclut la substance seconde: "Le mot substance ne présente pas, dans la définition de la personne, le sens d'essence, mais celui de suppôt: l'adjectif qui l'accompagne, individuelle, le montre jusqu'à l'évidence".<sup>150</sup> La caractéristique d'individualité ne s'avère pas superflue puisqu'elle marque le refus de la personnalité à la substance assumée par

<sup>149</sup> Cf., *Ibid.*, q.29, a.1, pp. 37 ss.

<sup>150</sup> *Ibid.*, q.30, a.1, p.60ss.

une substance plus noble, telle que se présente la nature humaine dans la personne du Christ.

St Thomas poursuit en donnant une organisation des termes personne, substance, suppôt, hypostase, subsistence<sup>151</sup> et essence: " Le mot personne signifie, dans le genre particulier des substances raisonnables, ce que les mots subsistence, chose de nature, substance ou hypostase expriment dans le genre des substances en général."<sup>152</sup>

En référence à Aristote en ce qui a trait à la substance, st Thomas rappelle son acception comme substance seconde c'est-à-dire *ousia* (essence), ou comme substance première c'est-à-dire sujet résidant dans le genre que cette substance exprime. ~~Si nous faisons porter~~ l'analyse sur la substance première, ce sujet est désigné par le terme abstrait de suppôt lorsqu'il est considéré en général. Pris du point de vue particulier, st Thomas distingue trois points de vue d'analyse.

Prenant d'abord un sujet particulier de la substance première, la subsistence se présentera ainsi: la substance sera appelée subsistence lorsqu'elle existe en elle-même et non dans un autre (*non in alio*).

Puis, ce sujet peut être envisagé en tant que revêtu d'une essence générale: de ce point de vue, il sera appelé chose de nature.

Finalement, l'accent peut porter sur le soutien des accidents. C'est alors que le terme hypostase ou substance sera utilisé. Aussi, ceci indique

<sup>151</sup> Suivant la remarque de A. Michel, (cf. A. MICHEL, "Hypostase", Dict. de théologie catholique, col. 392) , mentionnant que la désinence latine impose, en français, l'orthographe subsistence et non pas subsistance (ce qui sert à assurer l'existence matérielle), nous utiliserons donc "subsistence", y compris dans les citations.

<sup>152</sup> Cf., Ibid., q.29, a.2, p.44.



que st Thomas admet, tout comme Boèce, la traduction de *substantia* par ὑπόστασις <sup>153</sup>(" ... *dicitur hypostasis vel substantia*" )<sup>154</sup>.

Si st Thomas accepte cette traduction, il n'en demeure pas moins qu'il justifie la définition de personne en exprimant l'idée de subsistence, pris au sens concret, c'est-à-dire <sup>qu'</sup>il distingue clairement *subsistentia* de *substantia* pris comme essence ou comme nature:

" Comme nous disons au nombre pluriel qu'il y a trois personnes ou trois subsistences en Dieu, de même les Grecs disent qu'il y a trois hypostases. Le mot substance répondait bien, dans sa signification naturelle, étymologique, à celui d'hypostase; mais comme il prête à l'équivoque dans notre langue (puisque'il signifie l'essence aussi bien que la substance), on l'a remplacé, pour écarter tout péril d'erreur, par celui de subsistence."<sup>155</sup>

Comme le terme ὑπόστασις, *subsistentia* est pris dans le sens concret de chose qui subsiste ( *res subsistens*): " Or la subsistence est la même chose que l'être subsistant ( *subsistentia autem idem est ac res subsistens* ), et nous voyons dans Boèce, De duab. nat., que c'est là la condition propre de l'hypostase".<sup>156</sup>

De plus, *subsistentia* occupe une place déterminante pour le concept de personne puisque la subsistence apparaît, chez st Thomas également, comme ce qui fait de la nature humaine une personne (*Contr. Gent.*

<sup>153</sup> Cf., A. MICHEL, " Hypostase ", Op.cit., col. 425.

<sup>154</sup> ST THOMAS D'AQUIN, Op.cit., I, q.29, a.2, p.45.

<sup>155</sup> Ibid., p.45 et aussi I, q.30, a.1, p.60.

<sup>156</sup> Ibid., tome 11, III, q.2, a.3 c, p.350.

(IV,49)"<sup>157</sup>. Cela tient-il du rapport selon l'analogie entre la relation subsistante d'une personne en Dieu et de la personne créée constituée par la subsistance?<sup>158</sup> Dans la perspective trinitaire au sujet de la personne en Dieu: " Ainsi personne divine signifie la relation subsistante (*relationem ut subsistentem*), c'est-à-dire<sup>90</sup> elle signifie la relation conçue comme la substance qui est l'hypostase dans la nature suprême, quoique tout ce qui est dans cette nature n'en diffère pas réellement."<sup>159</sup>

En insistant pour présenter que les personnes divines ne sont pas constituées par la relation en tant que relation mais en tant que relation subsistante <sup>160</sup>, il s'avère que la conception de la distinction du naturel comme absolu et du personnel comme relatif en Dieu se trouve mis en question. Même le relatif est absolu en Dieu puisqu'il est subsistant. L'être relatif subsistant comme l'être absolu sont substance dans la Divinité.

L'essence de la personne se trouve mise en rapport avec la nature raisonnable, l'incommunicabilité et la dignité.

L'incommunicabilité tient en trois aspects: une première incommunicabilité par laquelle la personne n'a point de communauté universelle comme la nature abstraite, une deuxième par laquelle la personne n'entre point comme partie dans la composition d'un tout, et la

<sup>157</sup> J. MOLLER, "Substance", Encyclopédie de la Foi, vol.4, Paris, Cerf, 1967, p.261.

<sup>158</sup> Cf., A. GUGGENBERGER, "Substance", dans Encyclopédie de la Foi, vol.3, Paris, Cerf, 1967, p. 435.

<sup>159</sup> ST THOMAS D'AQUIN, Op.cit., tome 2, I, q.29, a.4, p.56.

<sup>160</sup> Cf., A. GUGGENBERGER, Op.cit., p.435.

troisième par laquelle la personne ne peut être assumée par un être supérieur.

Quant à la dignité, st Thomas accepte l'étymologie de personne se référant aux acteurs qui représentaient les personnages dans les tragédies et les comédies. Selon lui, le terme se trouve en lien avec *personare* (résonner avec bruit à travers) parce que la voix comprimée sous un masque retentissait plus fort. Du côté grec, il reconnaît aussi l'appellation *prosôpe* pour les acteurs dont le masque dérobe leur figure aux regards.

Selon cette signification étymologique, le nom de "personne" ne conviendrait pas à Dieu puisqu'il ne ferait que mettre en valeur le modalisme. Pour appliquer le concept de personne à la divinité, il suggère l'idée de dignité du personnage représenté. Alors que les acteurs dramatiques représentaient sur la scène des héros, le nom de personnage en vint à désigner les hommes constitués en dignité.

Puisque subsister dans une nature raisonnable constitue une grande dignité et que plusieurs définissent la personne comme une hypostase distinguée par une dignité particulière, les êtres individuels répondant à cette nature raisonnable sont donc des personnes. Mais <sup>cela</sup> convient " d'autant plus à Dieu: " Or la dignité divine surpasse toute dignité; le nom de **personne** convient donc à Dieu mieux qu'à tout autre être."<sup>161</sup> Le mot personne en vient donc à signifier cette manière excellente de subsister pour les substances de nature rationnelle et douée de liberté.

<sup>161</sup> ST THOMAS D'AQUIN, Op.cit., tome 2,III, q. 29, a.3, p.50.

Selon R. Cantalamessa, l'apport incommensurable de St Thomas se manifeste particulièrement en référence à deux points qui complètent la réflexion patristique.<sup>162</sup>

Premièrement, il reconnaît le caractère concret d'hypostase pour clarifier la divergence entre personne et hypostase. Montrant la pertinence de l'adjectif "individuelle" dans la définition de Boèce, il en justifie son emploi. Il adopte la correction de Rustique faisant de l'hypostase une subsistence raisonnable et individuelle, puis traduit *hypostasis* par l'idée de *subsistentia* pour marquer le caractère d'existence par soi et non dans un autre.

Deuxièmement, il définit "personne" comme "relation subsistante" dans l'usage trinitaire. Ceci met l'impersonnel (nature) et le personnel au même niveau de l'être divin, par rapport aux Grecs qui situaient cette différence sur deux plans métaphysiques.

Cantalamessa considère cet apport pour établir des rapprochements avec l'analyse moderne du langage. Selon lui, considérer la personne comme "relation subsistante" ouvre à la dimension interpersonnelle, mais de quel type: selon un rapport de suffisance avec ou dans l'autre, ou selon l'amorce d'un dialogue, d'une parole manifestant l'espace de la différence?

Le premier type se retrouve autant du point de vue de l'essence de la personne (incommunicabilité, subsistence en soi) que du sujet de la substance première considéré en général (idée de totalité). Le suppôt donne davantage l'accent de totalité que de distinction tel que pourrait l'indiquer le deuxième aspect de la subsistence: existence non dans un autre. Alors que pourrait s'ouvrir l'espace d'un écart, d'une différence, le suppôt en

<sup>162</sup> Cf. R. CANTALAMESSA, *Op.cit.*, pp. 76-77.

marque la complétude: " On entend donc par suppôt un tout,..."<sup>163</sup>, "Puisqu'une réalité n'existe qu'à la condition d'être une, puisque le suppôt est la réalité, en tant qu'elle est une,..."<sup>164</sup>, " Pour exprimer cette sorte d'autonomie et d'indépendance par laquelle la substance se trouve constituée en un tout distinct et se tenant par soi, subsistant séparément des autres substances, nous disons qu'elle est un suppôt ou une hypostase, et s'il s'agit d'une substance intelligente, nous lui donnons le nom de personne."<sup>165</sup>

Etant donné que cette approche se situe dans une perspective ontologique, il faut envisager avec restriction l'ouverture attribuée à la conception de st Thomas en rapport avec l'analyse du langage. Par ailleurs, ceci n'enlève rien au progrès important de la notion de personne qu'il a permis de réaliser.

Le chapitre suivant permettra de se rendre compte des différences de considérations de ces deux approches.

<sup>163</sup> ST THOMAS D'AQUIN, Op.cit., tome 11, III, q.2, a.2., p.346.

<sup>164</sup> Ch.-V. HERIS, o.p., Op.cit., p.281.

<sup>165</sup> Ibid., p.280.

## CHAPITRE DEUXIEME

### STRUCTURATION DU SUJET HUMAIN SELON LA PERSPECTIVE LACANIENNE

#### 1. Introduction

Pour parvenir à notre but qui est de reformuler, il nous semble important d'apporter maintenant des considérations sur le sujet: sa structuration, son développement, son lieu, sa fonction, etc... Nous nous en tiendrons cependant aux perspectives de J. Lacan.

Pour ce dernier, "Il y a selon le discours analytique un animal qui se trouve parlant, et pour qui, d'habiter le signifiant, il résulte qu'il en est sujet." <sup>1</sup> Pris à la lettre, cet énoncé indique que le sujet en tant qu'il parle s'inscrit seulement dans les limites du signifiant dont il dépend. Un Autre parle à partir d'un ailleurs et procède. Mais le sujet paraît aussi s'inscrire

---

<sup>1</sup> J. LACAN, Encore, Livre XX, Paris, Seuil, 1975, p.81.

dans les limites du fantasme de la conscience de soi; il ne convient pas de s'y laisser prendre.

En effet, les formules de Lacan se situent dans le contexte des premières investigations de Freud qui nous conduisent à la remise en question de la stabilité que nous attribuons au sentiment de nous-mêmes, de notre propre moi: " Ce Moi nous apparaît indépendant, un, et bien différencié de tout le reste. Mais que cette apparence soit trompeuse, que le Moi au contraire rompe toute limite précise, et se prolonge dans une autre entité inconsciente que nous appelons le soi et auquel il ne sert proprement que de façade,..."<sup>2</sup>

Selon le discours psychanalytique une nouvelle division du sujet vient au jour. Il ne suffit plus de penser en terme de corps et d'âme, d'esprit et de chair, mais surtout en terme de conscient et d'inconscient. Ajoutons à cela que les symptômes de l'hystérie, les rêves, les actes manqués tels que lapsus de langage et ratés de l'action qui inaugurent l'accession d'une chair à la parole rendent compte de cette division du sujet.<sup>3</sup> Considérant le côté d'où ça parle avec le corps, c'est alors que la **délimitation** précise du Moi d'avec le monde extérieur devient la plus incertaine. La pathologie révèle en effet que des parties du corps deviennent en quelque sorte étrangères. L'exemple suivant, rapporté par Françoise Dolto, d'une paralysie hystérique d'un jeune garçon de treize ans nous permet de l'illustrer.

<sup>2</sup> S. FREUD, Malaise dans la civilisation, Paris, PUF, 1981, p.7.

<sup>3</sup> Cf. R. SUBLON, "Psychanalyse et symbole", dans Revue des Sciences Religieuses, 49<sup>e</sup> année, Strasbourg, #1-2, janv.-avril 1975, p.67.

Ce garçon s'était cassé plusieurs fois le bras droit et se trouvait dans l'impossibilité de mouvoir le coude une fois le plâtre enlevé. Son bras restait figé bien que la radiographie ne montrait aucune anomalie. Après deux semaines de rééducation, le garçon s'était recassé le même bras. De nouvelles tentatives pour articuler le bras échouèrent encore. Et pourtant, sous anesthésie générale le bras se trouvait totalement libre.

Cette fracture constituait une réponse à sa soeur de 17 ans qui voulait qu'il partage avec elle le grand lit des parents où elle couchait depuis quelques mois, leur mère étant à l'hôpital. Tandis que celle-ci le pressait d'accepter, le garçon refusait. Il se trouvait dans un état de conflit. Sa paralysie hystérique constituait en quelque sorte une auto-mutilation imaginaire: " En réponse à sa soeur qui lui proposait peut-être un semblant de corps à corps qui lui ferait plaisir, à elle, il voulait répondre par un corps à corps qui tue, et c'est de cela qu'il se défendait inconsciemment".<sup>4</sup> Cette défense inconsciente se retrouvait d'ailleurs dans ses rêves d'agression au couteau où sa grande soeur figurait.

La découverte freudienne à son départ a porté son accent sur le désir mais tel qu'il apparaît dans le symptôme ou dans le rêve. L'expérience précédente nous montre ce désir comme échappant à la synthèse du moi, ne laissant à celui-ci que l'illusion d'affirmer la synthèse. L'analyse révèle même que ce désir auquel il résistait en se l'interdisant se trouvait engagé dans un rapport profond avec le désir de l'Autre.

Le symptôme se trouve en quelque sorte à aller dans le sens de la reconnaissance du désir mais sous la forme d'un masque, sous une forme close puisqu'il se trouve soumis aux transformations du signifiant.

<sup>4</sup> Cf., F. DOLTO, L'image inconsciente du corps, Paris, Seuil, 1984, p.358.



Il s'avère donc important pour notre propos de suivre l'accession du sujet à ce rapport avec le signifiant, c'est-à-dire à l'ordre symbolique. Nous étudierons ce rapport selon deux points de vue: génétique et structural.

## 2. Structuration du sujet selon le point de vue génétique

Même après leur douzième mois, l'étude du comportement des bébés permet d'affirmer que les sensations extérieures et intérieures ne sont pas encore suffisamment coordonnées pour que soit achevée la reconnaissance de leur corps propre. En effet, la notion de ce qui est extérieur ne semble pas encore établie.

Il faut pourtant mentionner que dès les premiers jours(10<sup>e</sup> jour) et avant même que la coordination motrice des yeux soit achevée, l'enfant manifeste devant le visage humain une réaction d'intérêt. Ce fait se trouve en lien avec le progrès par lequel le visage humain prendra toute sa valeur d'expression psychique. Cette valeur apparaît donc liée au développement et non pas donnée au départ.

Quoi qu'il en soit, ces réactions permettent de concevoir chez l'enfant une certaine connaissance très précoce de la présence qui remplit la fonction maternelle. Cette fonction reste tout engagée dans la satisfaction des besoins propres au premier âge. Et pourtant même à ce niveau, les sensations éprouvées lors de la succion et de l'action de prendre conduisent à une ambivalence du vécu. L'être qui absorbe est tout absorbé lors de l'embrassement maternel.

De ces premières représentations inconscientes, désignées sous le nom d'imgo, ressort un point essentiel: " Le premier effet qui apparaisse

de l'imaginaire chez l'être humain est un effet d'aliénation du sujet. C'est dans l'autre que le sujet s'identifie et même s'éprouve tout d'abord." <sup>5</sup>

Pendant les six premiers mois, on observe un retard au niveau du névraxe (ensemble du cerveau et de la moelle épinière) qui constitue une forme de prématuration de la naissance chez l'homme. La maturation précoce de la perception visuelle prend à cet âge une valeur d'anticipation au niveau des fonctions. Deux résultats s'ensuivent: d'abord, la prévalence marquée de la structure visuelle dans la reconnaissance de la forme humaine et l'identification à cette forme humaine se trouve à en recevoir un appoint décisif dans la constitution d'un noeud imaginaire, désigné sous le nom de narcissisme.

Dans ce noeud se retrouve cette tendance au suicide exprimée dans le mythe de Narcisse que Freud a identifié comme instinct de mort ou masochisme primordial<sup>6</sup>. Ceci se relie au fait que la mort de l'homme est éprouvée dans la phase originelle qu'il vit du traumatisme de la naissance jusqu'à la fin des six premiers mois de prématuration physiologique se retrouvant ensuite dans le traumatisme du sevrage.

Cet instinct de mort se présente dans les jeux d'occultation qui constituent les premiers jeux de l'enfant. Au départ de ce développement psychique, il apparaît que se trouvent liés le moi primordial, essentiellement aliéné et le sacrifice primitif, essentiellement suicidaire.

<sup>5</sup> J. LACAN, Ecrits, Paris, Seuil, 1966, p. 181.

<sup>6</sup> S. FREUD, Métapsychologie ( Coll. Idées, no. 154 ), Saint-Amand, France, Gallimard, 1978, p.26.

S. FREUD, " Au-delà du principe du plaisir ", dans Essais de psychanalyse, Paris, Payot, 1976, p. 15 et 55ss.

J. LACAN, Ecrits, Op.cit., p.186.

Poursuivons maintenant par l'étude d'un cas particulier de la fonction de l'image dont le rôle est d'établir une relation de l'organisme à sa réalité. Il s'agit de la fonction du stade du miroir.

Cette fonction se comprend comme une identification ludique au sens plein donné par l'analyse à ce terme à savoir: la transformation produite chez le sujet quand il assume une image. L'identification affective est une fonction psychique dont la psychanalyse a établi l'originalité, spécialement dans le complexe d'Oedipe. Mais l'emploi de ce terme au stade situé entre six et dix-huit mois reste mal défini dans la théorie. C'est ce à quoi le stade du miroir tente de suppléer par une théorie de cette identification conduisant au narcissisme primordial.

La relation première de l'enfant à son semblable ne signifie pas que l'enfant se reconnaît comme distinct de l'autre, avec une certaine singularité. De fait, on peut déterminer trois étapes conduisant à une identification première.

Première étape, l'enfant réagit comme si l'image présentée par le miroir était une réalité ou du moins l'image d'un autre. L'enfant ne voit dans l'autre, dans l'image du miroir ou dans sa mère, qu'un semblable auquel il se confond.

Deuxième étape, par la suite l'enfant cessera de traiter cette image comme un objet réel et ne cherchera pas à s'emparer de l'autre qui se cache derrière le miroir.

Troisième étape, l'enfant va reconnaître cet autre comme étant sa propre image. Ceci marque une conquête progressive de l'identité du sujet. Cette identification primaire de l'enfant à son image est comme la souche de toutes les autres identifications. C'est l'image de son corps qui est le principe de toute unité qu'il perçoit dans les objets.

Hors de cette image même, il ne perçoit l'unité que d'une façon anticipée, puisqu'elle se produit avant cette maturation psychologique conduisant aux fonctions motrices. Cette identification est duelle, c'est-à-dire réduite à deux termes: le corps de l'enfant et son image. Elle est aussi immédiate, au sens d'absence de médiation.

Lacan qualifie cette identification d'imaginaire car l'enfant s'identifie à un double de lui-même, à une image qui n'est pas lui-même mais lui permet de se reconnaître.

La dialectique du stade du miroir se fonde sur le rapport entre: premièrement, un certain niveau de tendances expérimentées comme discordantes et morcelées; deuxièmement, une unité avec quoi il se confond. Cette unité est ce en quoi le sujet se connaît pour la première fois comme unité sans pour autant savoir que cette unité est aliénante et virtuelle.

Cette dialectique est présente dans l'expérience à tous les niveaux de la structuration du moi humain.

La relation qui existe entre le sujet et son moi idéal par où il entre dans la fonction imaginaire (où se produit la captation narcissique) et apprend à se connaître comme forme peut toujours basculer. Ce mouvement se fait selon deux versants.

Chaque fois que le sujet s'appréhende comme forme et comme moi, chaque fois qu'il se constitue comme unité, la représentation de son désir se projette au-dehors. Il s'ensuit une difficulté particulière pour réaliser toute coexistence humaine. Ce jeu aboutit à l'extermination du semblable dès que le sujet se trouve en possession de ses attributs moteurs.

Voyons l'exemple suivant. Une petite fille qui marchait à peine et qui n'avait rien de spécialement cruelle s'appliquait à attacher une pierre de

bonne taille sur le crâne d'un petit camarade voisin. Il constituait celui autour duquel elle faisait ses premières identifications. Aussi formulait-elle avec assurance et tranquillité: " Moi, casser tête Francis." Sans pour autant vouer cet enfant à un avenir criminel, nous pouvons pourtant reconnaître là une des manifestations de la structure la plus fondamentale de l'être humain sur le plan imaginaire, c'est-à-dire détruire celui qui est la source de l'aliénation.

Si l'enfant se trouve seul devant le miroir, l'expérience se réduit à son aspect spéculaire. Limité à ce versant, le moi se confond avec cette image qui le forme, mais l'aliène primordialement.

Ce même caractère leurrant se trouve exprimé dans l'exemple suivant. La mère de jumeaux univitellins, identiques dans leur apparence, décide de garder l'un d'eux à la maison à cause d'un rhume. Revenu à la maison après avoir conduit l'autre à l'école, la mère entend supplier le fils qui jouait seul dans la chambre. La supplication s'intensifie et le ton devient angoissé, mais l'enfant n'appelle pas sa mère. Celle-ci aperçoit le garçon en train de supplier son image dans le miroir afin de la faire prendre le cheval de bois et monter dessus. En voyant sa maman, le petit s'exclama alors: " X (nom de son jumeau) veut pas jouer au cheval ". La séduction d'une image totalisante pour un désir interrompu constitue le reflet de ce ratage: " Le moi gardera de cette origine la structure ambiguë du spectacle qui manifeste du despotisme, de la séduction, de la parade, et donne leur forme à des pulsions sado-masochiques et scopophiliques ( désir de voir et d'être vu) , destructrices de l'autrui dans leur essence. " <sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> J. LACAN, Les complexes familiaux (Coll.Le champ freudien), Dijon, Navarin Editeur, 1984, p.45.

Dans un monde empreint d'un pessimisme guerrier, la paix pourra quand même surgir du sujet situé dans le monde du symbole, c'est-à-dire où d'autres parlent. Le désir sera alors susceptible de la médiation de la reconnaissance. Sans quoi toute fonction humaine ne pourrait que s'épuiser dans le souhait indéfini de la destruction de l'autre comme tel.

Considérons le deuxième versant du mouvement de bascule du désir. Rappelons que dans son introduction à l'expérience du miroir, le petit homme encore au stade *infans* (c'est-à-dire qui ne parle pas) se trouve plongé dans l'impuissance motrice et la dépendance du nourrissage. La prédominance de la fonction visuelle, à ce stade, permet la reconnaissance de son image spéculaire et constitue une assumption jubilatoire face à cette forme primordiale présentant une certaine cohésion.

La bascule selon le deuxième versant se produit chaque fois que dans le phénomène de l'autre, quelque chose apparaît qui permet à nouveau au sujet de reprojeter, de recompléter l'image de son moi idéal. En somme, chaque fois que se refait de façon analogique cette assumption jubilatoire du stade du miroir, chaque fois que le sujet est captivé par un de ses semblables, le désir revient dans le sujet. Mais il revient verbalisé.

Le désir aliéné est perpétuellement réintégré en reprojétant à l'extérieur le moi idéal. C'est ainsi que le désir se verbalise. Avant que le désir n'apprenne à se reconnaître par le symbole, il n'est vu que dans l'autre.

A l'origine avant le langage, le désir n'existe qu'au seul plan de la relation imaginaire du stade spéculaire, projeté et aliéné dans l'autre. C'est alors que la tension qu'il provoque se trouve dépourvue d'issue, sauf de celle qui consiste dans l'élimination de l'autre.

Le désir du sujet ne peut dans cette relation se confirmer que d'une concurrence, d'une rivalité absolue quant à l'objet vers lequel il tend. Cette aliénation primordiale engendre l'agressivité la plus radicale.

Ce n'est qu'après un premier jeu de bascule où le sujet a justement échangé son moi contre ce désir qu'il imagine dans l'autre que se produit l'intégration de la forme du moi. Dans ce deuxième temps, le désir apparaît chez le sujet humain comme réalisé dans l'autre et par l'autre. Dès lors, le désir de l'Autre, qui est le désir de l'homme, entre dans la médiatisation du langage. C'est dans l'autre, par l'autre, que le désir est nommé dans un rapport de reconnaissance réciproque. De cette reconnaissance se situe l'importance de l'Autre qui parle, qui verbalise cette projection dans le semblable.

Ce mouvement de bascule, d'échange avec l'autre constitue pour l'homme le lieu de son apprentissage comme corps, comme forme vide du corps. Tout ce qui est alors en lui à l'état de pur désir inconstitué et confus, il apprendra à le reconnaître inversé dans l'autre.

Le droit de retour perpétuel du désir à la forme et de la forme au désir, où le sujet littéralement se perd et à quoi il s'identifie, constitue le mécanisme fondamental autour de quoi tourne tout ce qui se rapporte à l'ego, c'est-à-dire au moi.

Lacan rapporte la perspective freudienne du moi en ces termes: " Le moi est fait de la succession de ces identifications avec les objets aimés qui lui ont permis de prendre sa forme. Le moi, c'est un objet fait comme un oignon, on pourrait le peler, et on trouverait les identifications successives qui l'ont constitué. " <sup>8</sup>

<sup>8</sup> J. LACAN, Les écrits techniques de Freud, Livre I, Paris, Seuil, p.194.

Si le stade du miroir conduit à l'intégration de la forme du moi, son issue présente une analogie avec ce jeu de bascule entre deux relations inversées mises en évidence: le rapport spéculaire de l'ego que le sujet assume et la projection, toujours prête à être renouvelée, dans le moi idéal.

L'analogie avec ce moment de bascule se constate dans ces phénomènes de transitivity où l'on voit s'équivaloir pour l'enfant son action et celle de l'autre. Son dire semble dessiner un miroir instable entre l'enfant et son semblable: " François m'a battu. " alors que c'est lui qui a battu François. Notons que cette réaction ne se produit qu'à condition que la différence entre les partenaires restent au-dessous d'une certaine limite qui au début de la phase étudiée ne saurait dépasser un écart d'un an.

Remarquons aussi que la fin du stade du miroir présente un développement par rapport à la bascule du désir. C'est alors qu'intervient la dimension du symbolique dans ce qu'on appelle l'issue masochiste qui se trouve au point de jonction entre l'imaginaire et le symbolique. A ce point de jonction se situe le masochisme primordial dans sa forme structurante, ou l'instinct de mort comme constituant de la position fondamentale du sujet humain.

La formule indiquant que " le désir est, chez le sujet humain, réalisé dans l'autre, par l'autre " vaut sur le plan de la captation imaginaire mais n'est pas valable en ce sens seul. L'introduction du sujet dans le monde du symbole marque une voie d'évitement dans l'impossibilité de toute coexistence humaine se présentant suite à la projection du désir au-dehors lors de la préhension du sujet comme moi. A ce moment, le plus important ne se constitue pas dans l'intégration du moi par le stade du miroir débutant vers l'âge de six mois mais plutôt à son déclin, à dix-huit mois.



Brusquement, le comportement change pour s'exercer dans une activité de contrôle et de jeu instrumental. Freud note l'exemple que voici. Un enfant avait une bobine de bois entourée d'une ficelle. Au lieu de traîner cette bobine derrière lui, il la lançait par-dessus le bord de son lit entouré d'un rideau où elle disparaissait. Il prononçait alors le son prolongé " o-o-o-o " signifiant vraisemblablement le mot *Fort* (loin). Il retirait la bobine du lit et la saluait cette fois par un joyeux *Da* (voilà).<sup>9</sup>

Ce jeu de l'enfant, alors âgé de dix-huit mois, permettait à celui-ci, selon Freud, d'exercer un contrôle sur la tension douloureuse engendrée par l'expérience inévitable de la présence et de l'absence de l'objet aimé (sa mère)<sup>10</sup>. Ainsi, il se plaisait à manier lui-même l'absence et la présence en tant que telle, et à les commander en le faisant par l'intermédiaire d'une petite bobine au bout d'un fil qu'il envoie et ramène.

On se trouve alors à un premier niveau de symbolisation où un vécu est substitué à un autre vécu. Par ailleurs, Lacan attire l'attention sur un deuxième niveau de symbolisation. Le jeu de la bobine s'accompagne d'une vocalisation *Fort / Da* qui s'avère caractéristique de ce qui constitue le fondement même du langage selon les linguistes, à savoir une opposition simple.

L'essentiel ne réside pas dans le fait que l'enfant dise les mots *Fort / Da*. D'ailleurs, il ne les prononce que d'une façon approximative. L'important réside dans une première manifestation de langage: " Dans cette opposition phonématique, l'enfant transcende, porte sur un plan symbolique,

<sup>9</sup> Cf., S. FREUD, " Au-delà du principe du plaisir ", Op.cit., Paris, Payot, 1976, p. 16.

<sup>10</sup> Cf., S. FREUD, Op.cit., p. 17.

le phénomène de la présence et de l'absence. Il se rend maître de la chose, pour autant que, justement, il la détruit." <sup>11</sup>

Cette négativité de la chose peut se comprendre en lien avec le masochisme primordial si l'on tient compte d'une certaine dissymétrie observée dans l'exercice du jeu de l'enfant: " On ne voyait généralement que le premier acte (disparition), lequel était répété inlassablement, bien qu'il fut évident que c'est le deuxième acte (réapparition) qui procurait à l'enfant le plus de plaisir." <sup>12</sup> Pour appuyer ce désir en plus éprouvé lors de la réapparition, Freud mentionne qu'il a observé ultérieurement un dire qui parut d'abord inintelligible: un jour, la mère entrant à la maison après une absence de plusieurs heures, fut saluée par l'exclamation: " Bébé, o-o-o-o" <sup>13</sup>.

Comment expliquer cette inversion puisque l'enfant n'a pas utilisé le vocable *Da*, c'est-à-dire "voilà". Freud suggère que pendant cette longue absence de la mère, l'enfant avait trouvé le moyen de se faire disparaître lui-même. En effet, ayant aperçu son image dans une grande glace qui touchait presque le parquet, l'enfant s'était accroupi et ceci avait fait disparaître l'image.

On pourrait penser que l'enfant transformait en un jeu le départ puisque celui-ci précédait toujours et nécessairement le joyeux retour qui devait être le véritable objet du jeu. Ceci ne s'accorde pas avec

---

<sup>11</sup> J. LACAN, Les écrits techniques..., op.cit., p.195.

<sup>12</sup> S. FREUD, " Au- delà du principe du plaisir ", Op. cit., pp.16-17.

<sup>13</sup> Cf., Ibid., p.17.

l'expérience car l'enfant reproduisait beaucoup plus souvent la scène de départ que celle du retour et en dehors d'elle.

Outre le fait qu'il s'agissait là d'une attitude active par rapport au sentiment pénible de l'absence de la mère, Lacan mentionne que: " Le moment où le désir s'humanise est aussi celui où l'enfant naît au langage."<sup>14</sup> Ainsi la répétition inlassable de l'acte de disparition pourrait correspondre à ce premier versant de la bascule du désir se référant à l'exclusion des autres. Freud avait remarqué: " Nous savons d'ailleurs que les enfants expriment souvent des impulsions hostiles analogues en rejetant des objets, qui à leurs yeux, symbolisent certaines personnes. " <sup>15</sup> D'ailleurs, Freud n'avait-il pas noté: " Cet excellent enfant avait cependant l'habitude d'envoyer tous les petits objets qui lui tombaient sous la main dans le coin d'une pièce, sous un lit, etc., et ce n'était pas un travail facile que de rechercher ensuite et de réunir tout cet attirail du jeu, (...) et surtout que c'était la mère qui l'avait non seulement nourri au sein, mais l'a élevé et soigné seule, sans aucune aide étrangère. " <sup>16</sup>

Se trouvant dans un rapport spéculaire menant à l'intégration du moi, le désir de l'enfant est alors projeté au-dehors conduisant cette fois à l'expulsion de l'autre: fréquente répétition de la disparition.

L'autre versant de la bascule du désir nous amène aussi à considérer la reprojection du moi mais où le désir en revient verbalisé. Cette fois-ci, c'est l'image de l'enfant qui disparaît pour s'ouvrir au monde de la négativité du langage: " Que l'enfant s'adresse maintenant à un partenaire

<sup>14</sup> J. LACAN, Les écrits techniques..., Op.cit, p. 196.

<sup>15</sup> S. FREUD, " Au-delà....", Op.cit., p.18.

<sup>16</sup> Ibid., p.16.

imaginaire ou réel, il le verra obéir également à la négativité de son discours et son appel – car n'oubliez pas que, quand il dit *Fort* (loin), c'est que l'objet est là, et quand il dit *Da* (là) l'objet est absent – et son appel ayant pour effet de le faire se dérober,..."<sup>17</sup>

Le masochisme primordial se constitue de cette première négativation marquant l'entrée dans le langage où l'absence se trouve évoquée dans la présence: c'est lorsque la mère revient que "Bébé o-o-o-o".

Considérant que dans le premier versant de la bascule du désir "un moi entièrement suspendu à l'unité d'un autre moi est strictement incompatible avec lui sur le plan du désir "<sup>18</sup> , l'utilisation du symbole permet cette inversion qui annule la chose existante et ouvre le monde de la négativité marqué par le masochisme primordial où l'image du moi disparaît. Dans le *Fort* et le *Da*, c'est la division du sujet qui se trouve constituée. Tel est le discours du sujet humain et de la réalité de son monde en tant qu'humain.

L'humanisation du désir par le langage qui introduit une distance entre le sujet et l'objet n'est pas sans marquer le sujet. Cette dernière étape du stade du miroir constitue l'entrée dans le premier temps de l'Oedipe.

Le complexe d'Oedipe a été ainsi nommé en référence au mythe grec d'Oedipe. Oedipe découvre que l'homme qu'il a été amené à tuer n'est nul autre que son père et qu'il a donc à son insu reçu pour épouse sa mère. Il se

<sup>17</sup> J. LACAN, Les écrits tech. ...., Op.cit., p. 196.

<sup>18</sup> J. LACAN, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, livre 2, Paris, Seuil, 1978, p.67

crève alors les yeux. Aveugle, il sort de la méconnaissance et assume son destin d'homme.

De façon un peu simpliste, cette structuration du sujet désirant se trouve réduite à un désir premier chez le garçon de posséder la mère et pour cela de supprimer le père avec la crainte angoissante engendrée dans ce rapport au père. Il en résulterait alors une culpabilité.

De telles considérations amènent souvent à conclure qu'un oedipe ne pourrait pas se constituer si le père n'est pas là. Ceci ne s'avère pas exact. L'introduction de l'expression de métaphore paternelle permet de faire le lien entre le Nom du père, en tant qu'il peut à l'occasion manquer, et le père dont la présence effective n'est pas toujours nécessaire pour qu'il ne manque pas.

La métaphore paternelle agit en soi pour autant que la primauté du phallus est instaurée dans l'ordre de la culture. C'est la réponse faite à cette fonction définie par le Nom du père qui déterminera l'existence ou non d'un père symbolique, et non pas la reconnaissance du lien entre accouplement et enfantement réalisé au niveau de la culture.

L'évolution oedipienne se réalise en trois temps. Dans le premier temps, l'enfant cherche à s'identifier à ce qui est l'objet du désir de la mère. Il est désir du désir de la mère, et non seulement de son contact, de ses soins: " Pour plaire à la mère, il faut et il suffit, garçon ou fille, d'être le phallus ." <sup>19</sup>

Le phallus ne se réduit pas à l'aspect physique de la réalité signifiée. Il n'est pas un organe mais constitue une valeur symbolique et signifiante:

---

<sup>19</sup> Cf. J. LACAN, " Les formations de l'inconscient ", dans Bulletin de psychologie, tome XII/2-3, 15 nov. 1958, no.154-5, p.185.

" Désirer être le phallus équivaut à être le signifiant cause du désir et du plaisir de l'Autre, et donc être la cause de son propre désir."<sup>20</sup> Si cette condition se perpétue, l'enfant se constituera des identifications perverses pouvant même conduire à la folie.

Normalement, il y a chez la mère le désir de satisfaire autre chose que le désir de l'enfant. Voulant être le phallus de la mère, l'enfant se trouve alors dans un rapport de mirage. La satisfaction de ses désirs dépendra des mouvements ébauchés de l'autre. Ainsi, l'enfant se trouve moins sujet qu'assujetti et d'autant plus assujetti à sa mère qu'il en incarne le phallus.

Le deuxième temps de l'Oedipe constitue une étape importante puisque les perturbations se produisant à ce stade peuvent donner naissance à des névroses.

Habituellement, le sujet éprouve bien vite que la mère ne se satisfait pas de l'enfant. Ce dernier se détache bientôt de son identification qui lui paraît insatisfaisante puisque la persistance du désir de la mère le renvoie vers autre chose. Quelle est cette autre chose constitue l'énigme cruciale posée à l'enfant par le désir de la mère. Ainsi apparaît réellement dans la vie de l'enfant un symbole qui capte le désir de la mère et ce avant même que celui-ci soit spécifié dans sa nature. De cette façon se présente ce qu'on pourrait appeler le **tiers autre**: " Est-ce à dire que le tiers autre apparaît surtout en tant que personne? Non. L'analyse la plus scrupuleuse montre qu'au contraire ce tiers autre, ce père, apparaît surtout comme un

---

<sup>20</sup> A. METTAYER, Grâce pour grâce, Département de théologie de UQTR, 1983, p.173.

être à qui on se réfère (pour le mépriser ou l'honorer d'ailleurs), mais à qui on se réfère comme à une loi. " 21

Le père intervient effectivement comme privateur de la mère selon deux sens: premièrement, en tant qu'il prive la mère de l'objet phallique, et deuxièmement en tant qu'il prive l'enfant de l'objet de son désir . La demande du sujet se trouve relayée puisqu'en se portant vers l'autre, voici qu'elle rencontre l'Autre de l'autre, sa loi. Le désir de chacun est soumis à la loi du désir de l'Autre.

Ce père avant d'être privateur apparaît à l'enfant comme référence, sinon comme maître de la mère. Aux yeux de l'enfant, à son imagination, le père en tant que phallus symbolique, c'est-à-dire signifiant du désir, apparaît avant tout comme privateur à l'endroit de la mère et non pas de l'enfant lui-même. Pour comprendre le complexe de castration, ceci revêt de l'importance.

Par la médiation du désir de la mère, l'enfant lors de ce deuxième temps accède à la loi du père en tant que lieu du phallus symbolique, en tant qu'il paraît le dérober et le garder. Ainsi, le père se révèle à la fois comme refus et référence.

Si le sujet n'accepte pas cette privation du phallus opérée par le père sur la mère, il maintient une forme d'identification avec cet objet rival, le phallus. La question se pose alors pour lui: être ou ne pas être le phallus?

Pour résumer ce deuxième temps, il s'agit pour l'enfant de découvrir " la relation de la mère à la parole du père "22

21 S. LECLAIRE, Démasquer le réel, Paris, Seuil, 1971, p. 156.

22 Ibid., p.157.

La troisième phase de l'évolution oedipienne amène à reconnaître que le père aussi est sujet de désir, qu'il n'est pas la loi, mais que la loi n'est inscrite nulle part ailleurs que dans le désir, parce que c'est le désir qui fait loi. Le père intervient alors comme celui qui a le phallus et non pas comme celui qu'il l'est. Il réinstaure l'instance du phallus comme objet désiré de la mère et non plus comme objet dont il peut la priver en tant que père omnipotent.

A cette étape, le père se fait préférer à la mère et cette identification aboutit à ce que l'enfant transporte son idéal vers un autre que le père réel.

Le passage de l'être à l'avoir par rapport au phallus détermine chez le sujet la reconnaissance du tiers autre. Dans la perspective où l'enfant se suffit d'être le phallus, il se réduit alors à la situation d'objet, c'est-à-dire objet du désir de la mère. En tant qu'il est cet objet, l'enfant ne peut pas accéder au statut de sujet désirant.

Dépassant la relation duelle avec la mère, l'intervention du tiers révèle la place de la loi pour porter son désir vers un ailleurs. Ainsi s'ouvre le monde de la médiation, du langage, de la culture. Le développement oedipien se structure donc autour de la position prise par l'enfant par rapport au phallus en tant que signifiant, signifiant métaphorique. La place du père n'est pas tant une place physique que symbolique. On parle donc de l'accès au Nom du père comme métaphore paternelle.

### 3. Développement du sujet selon un point de vue structural

Le rapport structural du sujet au signifiant s'élabore à partir de celui du signifiant au signifié. Tandis que l'on attribuait une

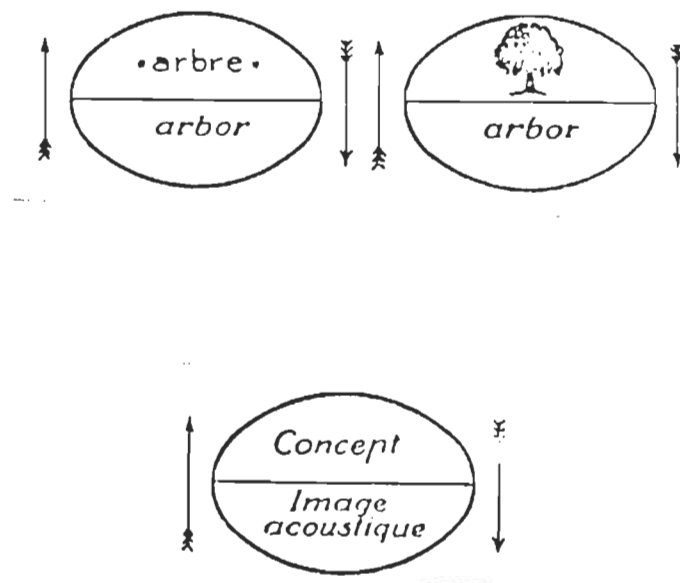


correspondance de chose à nom, Ferdinand de Saussure s'applique à distinguer chose, image acoustique et concept: " Le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique. " <sup>23</sup>

L'image acoustique n'est pas le son matériel, mais plutôt l'empreinte psychique de ce son c'est-à-dire la représentation que nous en donnons nos sens. Le signe linguistique constitue une entité psychique à deux faces où deux éléments sont intimement unis et s'appellent l'un l'autre: le concept et l'image acoustique.

### Schéma 3

#### Algorithme saussurien



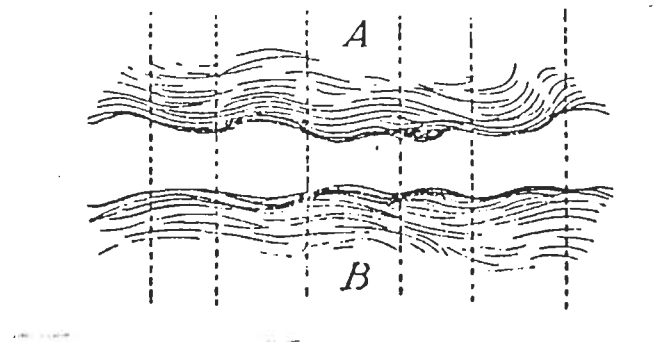
<sup>23</sup> F. DE SAUSSURE, Cours de linguistique générale, Paris, Payot, 1969, p.98.

Substituons maintenant les termes de signifié à concept, et de signifiant à image acoustique. Le signe est alors l'acte d'unification d'un signifiant à un sens, acte qui engendre la signification. Ce qui entoure le schéma, l'ellipse de la réalité et les flèches de réciprocité, donne sa valeur déterminante au signifiant et au signifié.

Saussure nuance quelque peu cette présentation en considérant l'opposition du signifiant et du signifié selon le schéma des deux courbes. Il considère la langue comme une série de subdivisions contiguës dessinées à la fois sur le plan indéfini des idées confuses (A) et sur celui non moins indéterminé des sons (B).

#### Schéma 4

Présentation de la langue selon le schéma des deux courbes.



Le rôle caractéristique de la langue consiste, non pas à créer un moyen phonétique matériel pour l'expression des idées, mais à servir d'intermédiaire entre la pensée et le son. Leur union conduit

nécessairement à des délimitations réciproques d'unités où se retrouvent des segments de correspondance. C'est alors que Saussure introduit la notion de valeur.

Dans cette perspective, le signe n'est plus uniquement un rapport entre deux choses, c'est-à-dire un concept et une image acoustique, en ce sens qu'il pourrait être isolable du système dont il fait partie: " Seul le système entier de la langue va lui donner sa spécificité par opposition aux autres signes." <sup>24</sup>

Le signe se trouve alors dans un système d'interdépendance. La valeur d'un mot se constitue de la signification conférée par la présence de tous les mots du code et par la présence de tous les éléments de la phrase. Par exemple, la valeur d'une pièce de 0.25¢ (vingt-cinq cents) se détermine de la façon suivante.

Premièrement , il faut savoir ce que l'on peut échanger avec cette pièce et qui soit de nature différente (crayon, efface,...) . Deuxièmement, il faut déterminer aussi quelle relation cette pièce entretient avec les autres pièces ( 0.01¢,un cent, 0.10¢, dix cents, ....), ou avec les éléments d'un système comparable, tel le franc.

Lacan reconnaît une forme d'héritage à Saussure bien qu'il s'en distingue tant au niveau des schémas que des accents marqués. Le rapport du signifiant au signifié est présenté dans l'algorithme suivant:

---

<sup>24</sup> A. LEMAIRE, Jacques Lacan, Ed. Dessart, Bruxelles, 1977, p.44.

Schéma 5  
Algorithme lacanien

S  
s

signifiant sur signifié, le sur répondant à la barre qui en sépare les deux étapes <sup>25</sup>.

L'originalité de Lacan est d'avoir mis en évidence que le signifiant agit séparément de sa signification et à l'insu du sujet. En tant qu'il est l'élément constitutif de l'inconscient, le caractère littéral du signifiant fait sentir ses effets dans la conscience sans que celle-ci n'y établisse son contrôle. En somme, le signifiant n'existe pas en fonction de quelque signification que ce soit.

Françoise Dolto rapporte un cas où la lecture aliénante du signifiant conduisit à une situation à tout le moins leurrante. Depuis son entrée en maternelle un garçon de trois ans, Pierre, se plaignait de maux de tête. Les visites de neurologue en neurologue n'améliorèrent pas les choses.

La plainte de l'enfant s'exprimait ainsi: " J'ai mal à la tête, j'ai mal à la tête, j'ai mal à la tête. " Pour un enfant de trois ans, Françoise Dolto remarque qu'il s'avère surprenant que l'enfant ne touche même pas sa tête en disant: " J'ai mal à ma tête ." Alors, elle entreprit le dialogue suivant <sup>26</sup> :

- Tu as mal à la tête où? Montre moi où tu as mal à la tête.

<sup>25</sup> Cf., J. LACAN, Ecrits, Op.cit., p.497.

<sup>26</sup> F. DOLTO, L'image inconsciente du corps, Op.cit., p.246.

Pierre montre alors son aine, près de son entrejambe.

- Là, dit-il.

- Tu as mal là, à la tête à qui?

- La tête à Maman, dit-il.

Devant les parents stupéfaits, le réseau des signifiants n'en révélait pas moins l'énigme. Le mal de tête en effet avait commencé lorsque l'enfant allait à la maternelle. Un matin son père l'avait conduit à l'école alors que sa mère ne se sentait pas bien. L'enfant y avait été ramené avec le mot suivant: " Votre fils est malade, il se plaint de la tête. " Justement, la mère était restée à la maison à cause de ses règles et de son mal de tête.

L'enfant utilisait les phonèmes de l'Autre pour demeurer à la maison avec sa mère. En conséquence, signifiant et signifié constituent deux réseaux de relation qui ne se recouvrent pas.

Le signifiant, c'est le matériel audible, ce qui n'est pas pour autant le son. C'est du phonème qu'il s'agit, c'est-à-dire du son comme s'opposant à un autre son, à l'intérieur d'un ensemble d'opposition. En fait, la notion de valeur établie par Saussure par rapport au signe linguistique est mise en référence au niveau de chacun des réseaux, soit signifiant et signifié.

Anika Lemaire <sup>27</sup> considère le premier réseau, celui du signifiant, comme la structure synchronique du matériel de langage où chaque élément prend son emploi exact d'être différent des autres.

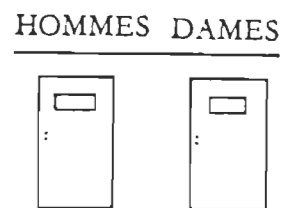
Puis le second réseau, celui du signifié, est l'ensemble diachronique des discours. Parler du signifié ne réfère pas à la chose: il s'agit de la signification. C'est dire que pour la psychanalyse, le langage n'est pas fait pour désigner les choses tel que le mentionnait Saussure.

<sup>27</sup> Cf., A. LEMAIRE, *Op.cit.*, p.82.

Puisque l'inconscient est structuré comme un langage (selon Lacan), le réseau signifiant commande par ses lois de structure l'avènement de la parole. Ainsi, le signifiant se trouve en position de suprématie par rapport au signifié: "... dans l'esprit de bien marquer non pas, comme on l'énonce improprement, le caractère conventionnel du signifiant mais plutôt sa préséance par rapport au signifié." <sup>28</sup> Ceci explique pourquoi le signifiant se trouve au-dessus de la barre comparativement au schéma de Saussure. Aussi change-t-il l'illustration présentant le signe linguistique,

Schéma 6

Signe linguistique



par un apologue où dans l'anagramme de l'arbre, la barre produit son effet de résistance à la signification. La juxtaposition des deux termes, hommes et dames, produit une précipitation de sens inattendu.

L'image des deux portes jumelles symbolisent l'isoloir offert à l'homme et à la femme pour satisfaire des besoins naturels hors de leur maison. Du même coup se retrouve aussi l'impératif les soumettant depuis longtemps aux lois de la ségrégation urinaire.

<sup>28</sup> J. LACAN, Ecrits, Op.cit., p. 28-29.

Par ailleurs, il n'en faut guère plus au signifiant pour y mettre en valeur son rapport où il représente le sujet pour la suite du discours à tout le moins rempli de quelque animosité par son effet de division.

" Un train arrive en gare. Un petit garçon et une petite fille, le frère et la soeur, dans un compartiment sont assis l'un en face de l'autre du côté où la vitre donnant à l'extérieur laisse se dérouler la vue des bâtiments du quai le long duquel le train stoppe: " Tiens, dit le frère, on est à Dames! - Imbécile! répond la soeur, tu ne vois pas qu'on est à Hommes. (...)

Hommes et Dames seront dès lors pour ces enfants deux patries vers quoi leurs âmes chacune tireront d'une aile divergente, et sur lesquelles il leur sera d'autant plus impossible de pactiser qu'étant en vérité la même, aucun ne saurait céder sur la précellence de l'une sans attenter à la gloire de l'autre."<sup>29</sup>

Si les rails dans cette histoire matérialisent la barre de résistance de l'algorithme un peu comme une voie d'évitement contournant l'entrée des deux patries, deux caractéristiques du signifiant peuvent être mises en valeur.

Premièrement, la structure du signifiant exige qu'il soit articulé. Ceci veut dire que ces unités sont soumises à la double condition de se réduire à des éléments différentiels derniers et de se composer selon les lois d'un ordre fermé.

Deuxièmement, seules les corrélations du signifiant au signifiant donnent la clé de toute recherche de signification.

<sup>29</sup> J. LACAN, Ecrits, Op.cit., p. 500-501.

Dès lors, c'est dans la chaîne du signifiant que le sens insiste, bien qu'aucun des éléments de la chaîne ne consiste dans la signification dont il est capable au moment même.<sup>30</sup>

Lacan présente donc une autre distinction dans le schéma saussurien des deux courbes en introduisant un glissement incessant du signifié sous le signifiant. La barre résistante à la signification, entre signifiant et signifié, constitue deux flux parallèles où les pointillés de correspondance s'avèrent minces: fines raies de pluie plutôt que segments de correspondance.

Pour Lacan, le mécanisme des formations de l'inconscient s'assimile à ceux du langage selon deux figures fondamentales: la métaphore ou condensation et la métonymie ou déplacement.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Cf., Ibid., p.502.

<sup>31</sup> Cf. J. LACAN, " Les formations ...", Op.cit., tome XII, #4-5, no.141-2, p.296.

J. LACAN, Ecrits, Op.cit., p.689.



La structure métonymique peut s'écrire:

Schéma 7

Structure métonymique

$$f(S \dots S') S \cong S (-) s$$

S : le signifiant

S' : le terme productif de l'effet signifiant ou signifiance. Ce terme se trouve latent dans la métonymie

(-) : maintien de la barre que l'on retrouve dans l'algorithme du rapport signifiant au signifié, c'est à dire la résistance de la signification

$\cong$  : congruence

Dans la structure métonymique, c'est la connexion du signifiant au signifiant qui permet l'élision par quoi le signifiant installe le manque de l'être dans la relation d'objet. Pour cela, il se sert de la valeur de renvoi de la signification pour l'investir du désir visant ce manque qu'il supporte.<sup>32</sup>

Prenons l'exemple d'une personne en état d'ébriété qui mentionne: "J'ai pris un verre. " On remarque un rapport métonymique à la fois en fonction du contenu et du contenant, ainsi qu'en fonction de la partie pour le tout.

<sup>32</sup> Cf., J. LACAN, Ecrits, Op.cit., p.515.

La connexion du signifiant au signifiant conduit au terme productif de l'effet signifiant ( verre.un: S' ) qui permet alors la suppression à la fois par rapport au contenu ( boisson ) et à la quantité ( plusieurs). Par exemple, il pourrait s'agir du manque de l'être concernant sa soif de boire, tempérance, qui se trouve ainsi sous silence de désir par la valeur de renvoi de la signification au niveau de la relation d'objet ( contenu, quantité ).

Quant à la métaphore, elle s'exprime ainsi:

#### Schéma 8

#### Structure métaphorique

$$f \left( \frac{S'}{S} \right) \approx S (+) s$$

Le terme productif de l'effet signifiant se trouve patent dans la métaphore. Le signe (+) manifeste ici le franchissement de la barre et la valeur constituante de ce franchissement pour l'émergence de la signification.

La structure métaphorique indique que c'est dans la substitution du signifiant au signifiant que se produit un effet de signification<sup>33</sup> . Lacan assigne au symptôme la valeur d'une métaphore inconsciente. Dès que

---

<sup>33</sup> Ibid., p.515.

l'association permet d'éclaircir le rapport de substitution des termes manifestes et latents, le symptôme disparaît aussi vite.

Une malade souffrait de douleur au bas du dos. Au cours des associations libres, elle arrête au mot *Kreuz* (croix) et dit que la croix signifie sa douleur. En effet, *Kreuz* en allemand signifie également le sacrum.

Freud lui fait remarquer que le mot *Kreuz* sert aussi à désigner la souffrance morale. Cette interprétation fait disparaître le symptôme. Sacrum (S') constitue le terme productif de l'effet signifiant. La souffrance physique au sacrum a été substituée à la douleur morale (S: croix) grâce au double sens du terme allemand *Kreuz*.

Le rétablissement du lien signifiant permet d'établir aussitôt en elle la liaison entre la croix et le sacrum et la souffrance morale qu'elle voulait oublier. Ainsi, la souffrance morale se transformait immédiatement en douleur physique au bas du dos. La substitution signifiante constituait le mécanisme de ce symptôme: le signifiant premier S (croix) tombe sous l'autre signifiant S' (sacrum) faisant surgir l'effet de signification de la souffrance morale puisque Freud mentionne " que la croix signifie sa douleur " <sup>34</sup> . Le signifiant métaphorique ou signifiant refoulé se rapporte au S (croix).<sup>35</sup>

Lacan propose aussi une autre formulation de la substitution signifiante:

<sup>34</sup> A. LEMAIRE, Op.cit., p.299.

<sup>35</sup> Cf., S. LECLAIRE, Op.cit., p.117.

## Schéma 9

## Substitution signifiante

$$\frac{S}{S'} \quad \frac{S'}{x} \longrightarrow S \left( \frac{I}{s} \right)$$

$$\frac{\text{Nom-du-Père}}{\text{Désir de la mère}} \cdot \frac{\text{Désir de la mère}}{\text{Signifié au sujet}} \longrightarrow \text{Nom-du-Père} \left( \frac{A}{\text{Phallus}} \right)$$

S : des signifiants

x : la signification inconnue

s : le signifié induit par la métaphore

S' : l'élision du signifiant S', c'est-à-dire sa rature qui constitue la condition de la réussite de la métaphore

A, I : l'Autre ou inconscient

Le symbole x désigne un inconnu déterminé par les associations qui nous permettent de le formuler comme l'inconnu de tel ou tel objet, en tant qu'il joue dans la vie du sujet une fonction de signifiant.<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Cf., " Condensation et déplacement ", Scilicet 2-3, Le Champ freudien, Paris, Seuil, 1968.

Cette formulation de la métaphore fait surgir la fonction du signifiant phallus, comme signe "de la passion du signifiant": c'est ce que le "x" en tant que variable indique.<sup>37</sup>

Le signifiant premier ou signifiant métaphorique substitue le Nom du père à la place premièrement symbolisée par l'opération de l'absence de la mère. Cette présentation de la métaphore paternelle résume en quelque sorte la perspective génétique élaborée précédemment.

A la troisième étape du stade du miroir, répétons-le, l'enfant désire être la cause et l'objet du désir de la mère, c'est à dire le phallus. Le père, en tant que refus et référence, apparaît comme le **tiers autre** tenant lieu de la place de la loi. Privant alors la mère de l'objet phallique, l'enfant renonce bien malgré lui d'ailleurs à être le tout du désir de la mère pour accepter la loi paternelle et reporter son désir vers un ailleurs. Quittant la relation duelle, enfant-mère, il passe maintenant à l'ordre de la médiation pour reconnaître la place symbolique occupée par le père, c'est à dire le Nom du père. Nommant le père, il tente de nommer l'objet de son désir, le phallus. Mais, il le nomme métaphoriquement puisque cet objet de désir se trouve confiné dans l'inconscient.

Depuis Freud, l'inconscient se constitue d'une chaîne de signifiants qui d'un ailleurs se répète et insiste pour interférer dans les coupures que lui offrent le discours effectif et la cogitation qu'il informe. La structure de langage reconnue dans l'inconscient conduit à considérer toute

<sup>37</sup> Cf. A. LEMAIRE, Op.cit., p.12.

l'importance du signifiant. Le signifiant occupe une place cruciale dans son rapport avec le sujet. En effet, le sujet ne peut naître que du langage (ordre symbolique) par ce qu'il est " ce que représente un signifiant pour un autre signifiant " <sup>38</sup>. En d'autres termes, " le sujet ne saurait être identifié par rien d'autre que par un signifiant " <sup>39</sup>.

En conséquence, le sujet présente deux caractéristiques: premièrement, il est vacillant puisqu'il surgit sans cesse de l'enchaînement de deux signifiants et deuxièmement, il est divisé c'est-à-dire à la fois l'un et l'autre, et ni l'un ni l'autre dans son rapport aux signifiants.

Dans une formulation lapidaire, Lacan dresse un bilan : "le sujet naît en tant qu'au champ de l'Autre surgit le signifiant. (...) de naître avec le signifiant, le sujet naît divisé. Le sujet, c'est ce surgissement, juste avant, comme sujet, n'était rien, mais qui, à peine apparu, se fige en signifiant" <sup>40</sup>. Fixité qui le réduit en glace aliénante miroitant le leurre de se signifier ainsi: peine capitale. L'algorithme lacanien pose une barre de résistance à la signification entre le signifiant et le signifié qui ne permet pas au signifiant de se signifier lui-même: le sujet ne peut se signifier dans un signifiant qui ne fait que le représenter pour un autre signifiant.

Mais le sujet risque-t-il de se perdre: " le sujet, ce n'est rien d'autre - qu'il ait ou non conscience de quel signifiant il est l'effet - que ce qui glisse dans une chaîne de signifiants. Cet effet, le sujet, est l'effet

<sup>38</sup> Cf. "Individu et structure de groupe", Scilicet 2-3, Op.cit., p.150.

<sup>39</sup> Cf., " Le clivage du sujet ", Scilicet 2-3, op.cit., p.105.

<sup>40</sup> J. LACAN, Les quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse, Paris, Seuil, 1973, p. 181.

intermédiaire entre ce qui caractérise un signifiant et un autre signifiant, à savoir d'être chacun, d'être chacun un élément."<sup>41</sup>

L'entrée dans le langage se trouve donc marquée de cette division où se constitue le sujet. Cette division, opérée par le défilement des signifiants, ne saurait être tenue pour dernière en ce sens qu'elle présente un reste, soit l'objet a, cause du désir<sup>42</sup> : il s'agit du réel.

Lacan propose une présentation topologique de ce sujet défini de son articulation par le signifiant dans son rapport au désir: graphe du désir. Ces graphes représentent les connexions internes au signifiant en tant qu'elles structurent le sujet<sup>43</sup>. Ce schéma ne représente pas le signifiant et le signifié, mais deux états du signifiant<sup>44</sup> permettant d'y considérer cet effet intermédiaire qu'est le sujet.

La structure fondamentale de cette topologie du rapport du sujet au signifiant se constitue de la chaîne signifiante. Cette dernière soumet toute manifestation de langage à deux aspects: soit une diachronie qui règle l'aspect syntagmatique ou la succession des éléments différentiels de la chaîne, soit une synchronie où se trouve l'aspect paradigmatique qui réfère à l'existence d'une certaine batterie signifiante pour la sélection s'effectuant à un point de la chaîne.

<sup>41</sup> J. LACAN, Encore, livre 20, Paris, Seuil, 1975, p.48.

<sup>42</sup> "Le clivage du sujet", Scilicet 2-3, Op.cit., p.105.

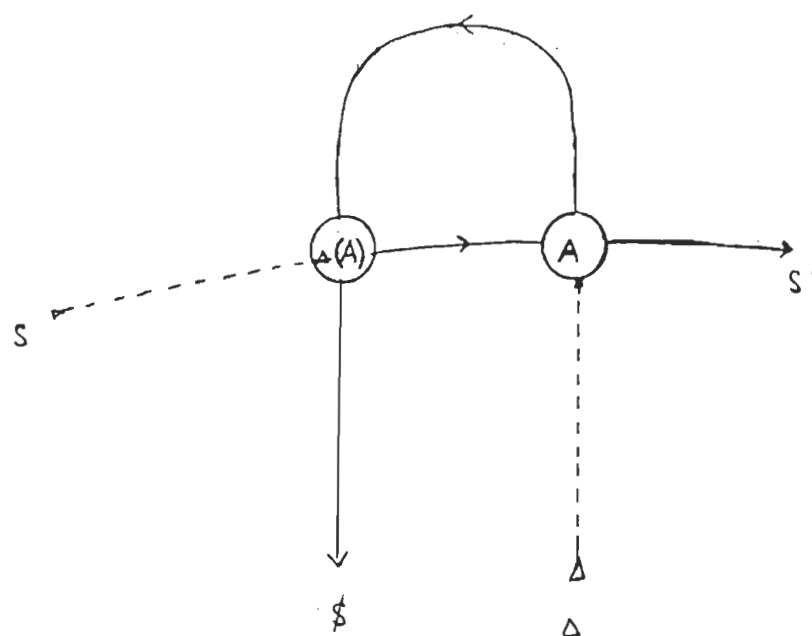
<sup>43</sup> Cf., J. LACAN, Ecrits, Op.cit., p.540.

<sup>44</sup> Cf., J. LACAN, " Les formations de l'inconscient ", Op.cit., Tome XI, #4-5, no.141-142, 1957-8, p.294.

Dans le premier graphe, la chaîne signifiante est supportée par le vecteur  $\overrightarrow{S, S'}$  :

Schéma 10

Graphe du désir 1





Le deuxième vecteur, en direction rétrograde, marque l'intentionnalité d'un sujet ( $\$$ ) à partir d'un effet informulé  $\Delta$  du désir, désignant aussi ce par quoi le sujet humain se situe dans un certain rapport avec le signifiant dans son essence de sujet problématique<sup>45</sup>.

Suite au glissement indéfini de la signification dans le défilement des signifiants, l'intentionnalité du sujet conduit l'effet rétroactif des signifiants sur leurs antécédents dans la chaîne pour boucler une signification. Deux points de recoupement s'y distinguent: A et s(A).

A désigne le lieu du trésor du signifiant: l'Autre. Il ne serait pas exact de dire qu'il s'agit du code. En effet, A n'est pas le lieu d'un code où se conserverait la correspondance univoque d'un signe à quelque chose. En effet, le signifiant se constitue en réseau, en un rassemblement synchronique et dénombrable où chacun ne se soutient qu'en fonction de son opposition à chacun des autres <sup>46</sup>.

En s(A) se trouve la ponctuation où la signification s'achève et s'affirme comme produit fini.

Entre A et s(A) règne une dissymétrie: A est un lieu, une place plutôt qu'un espace tandis que s(A) constitue un moment, une scansion plutôt qu'une durée.

<sup>45</sup> Cf. Ibid., tome XII, no.4. 15 déc. 1958, p.253.

<sup>46</sup> Cf. J. LACAN, Ecrits, Op.cit., p. 806.

Le glissement incessant du signifié sous le signifiant s'arrête donc en un recouplement désigné sous le nom de " point de capiton ". Ce point de capiton est marqué de la fonction diachronique en tant que la signification ne se boucle qu'avec le dernier terme de la phrase. Chaque terme se trouve en quelque sorte anticipé dans la construction des autres où leur sens se scelle d'un effet rétroactif.

La structure synchronique du point de capiton s'avère plus cachée. C'est elle qui nous porte à l'origine qui se constitue de la métaphore par quoi la chose est déconnectée de son cri, le signe est élevé à la fonction du signifiant.

Dans son articulation, le graphe présente un sujet qui s'engage dans le défilé de la demande pour la satisfaction de son besoin. Système synchronique des signifiants qui commande pour le sujet l'accès à la satisfaction cherchée, l'Autre impose au besoin de passer dans le "moulin à paroles". Cette structure rompue imposée au besoin, de s'exprimer dans le défilement des signifiants de la demande, est indiquée par la discontinuité du trait  $\overrightarrow{\Delta.A}$ .

A l'autre bout de la chaîne intentionnelle, le sujet barré par son passage dans les phonèmes du langage obtient la première réalisation d'un idéal. Il ne s'agit pas encore d'un idéal du moi puisque celui-ci nécessite l'accès à l'ordre de la médiation du langage. Par ailleurs bien avant que le sujet puisse parler, la structure du langage naît avec le jeu d'alternances couplées (ex. ooo, aaa: *Fort / Da*) qui la préfigure tout entière.

Dans l'accès au langage proprement dit, l'inversion qui constitue le sujet dans sa traversée de la chaîne signifiante sera notée par une commutation de la place de  $\$$  et I(A), représentant l'identification à l'idéal du moi: voir schéma 11 et suivants.

La signification s'unifie dans la boucle  $\overrightarrow{s(A).A}$  et  $\overrightarrow{A.s(A)}$  indiquée en trait plein. Cette boucle intègre aussi la soumission du sujet au signifiant.  $\overrightarrow{A.s(A)}$  achève la ponctuation de la signification par l'opération de substitution ou de commutativité des signifiants retrouvée dans le processus métaphorique.

Dans la mesure où la signification se présente comme produit fini dans la boucle  $\overrightarrow{s(A).A}$  et  $\overrightarrow{A.s(A)}$ , l'issue originelle du besoin se trouve d'autant plus soumise à l'effet de discontinuité engendrée par l'enfermement de la demande dans le défilé des signifiants. Ainsi,  $\overrightarrow{\Delta . A}$  se marque de traits rompus.

De plus, étant donné que la signification prend forme à partir du lieu du trésor du signifiant qui se trouve en avant d'elles, il s'ensuit que c'est de l'Autre que le sujet reçoit le message qu'il émet. Ainsi se comprend la notation,  $s(A)$  en tant que la signification provient de l'Autre, comme les signifiants. Dès lors, la communication peut se formuler: " dans le langage notre message nous vient de l'Autre, et pour l'énoncer jusqu'au bout: sous une forme inversée".<sup>47</sup>

Deux conclusions<sup>48</sup> découlent principalement de ce schéma 10. Premièrement, l'existence d'une chaîne signifiante et d'un réseau des emplois s'avère : nécessaire pour obtenir un message à partir d'un sujet. Aussi, n'est-il pas surprenant qu'un discours en dit toujours plus qu'il ne veut dire.

---

<sup>47</sup> Ibid., p.9.

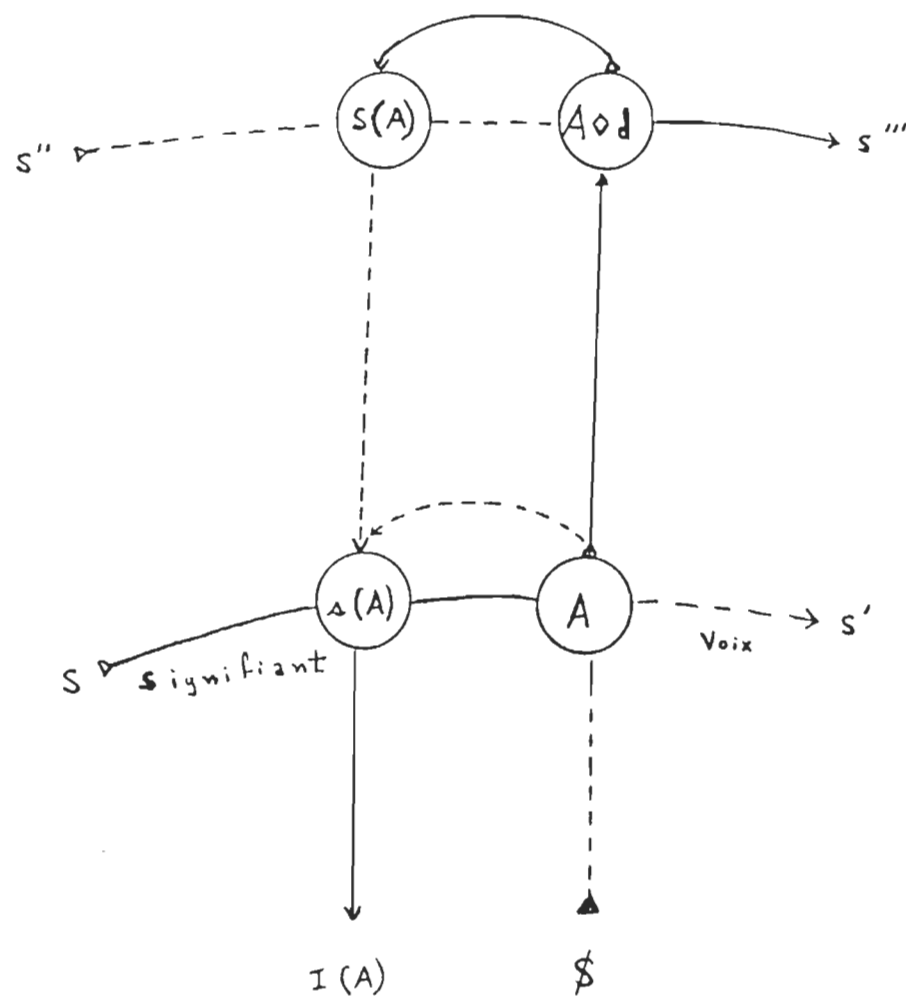
<sup>48</sup> Cf. J. LACAN, "Les formations de ...", Op.cit., tome XI, #4-5, no,141-2, 1957-8, p.294.

Deuxièmement, la création du sens s'opère sur la ligne de la boucle qui va du message au lieu du signifiant et du retour de ce lieu à la signification.

Considérons maintenant la perspective introduite par l'inconscient où la chaîne signifiante devient parole (termes signifiant-voix).

Schéma 11

Graphe du désir 2.1



La position de l'inconscient amène à prendre en compte qu'une demande peut persister dans le sujet, dans sa succession articulée, sans pour autant qu'une intention consciente la soutienne. Dès lors, l'inconscient fait subsister dans le sujet le discours de l'Autre qui s'articule dans des formations, tels le lapsus. A ce propos, considérons donc l'exemple suivant.

Une femme est employée d'un patron dont elle n'apprécie pas tellement les agissements. Aussi profite-t-elle d'une réunion pour manifester sa réprobation lorsque celui-ci mentionne aux participants d'expédier leur travail respectif au bureau pour qu'ils soient agencés selon une présentation d'ensemble. Promptement, cette femme réagit en demandant : "Mais qui va faire cela, ce ne sera sûrement pas moi?" S'étant trouvé un maître pour exercer son règne, il n'en demeure pas moins que l'inconscient s'introduisit par un lapsus dans l'intervention qu'elle prononça subséquemment.

Alors qu'elle devait faire rapport du résultat d'une autre de ses tâches en parlant de livres dont la maison d'édition était "Novalis", elle lui substitua "Nouvelliste", nom du quotidien de cette région.

Lapsus anodin! Peut-être s'agissait-il de manifester son désaccord à une autre de ses tâches visant à dresser une "nouvelle-liste" de participants pour la prochaine activité du groupe. Ou encore plus signifiant pour le sujet lorsque "Nouvelliste" évoque la situation de grève vécue par ses employés, durant cette même période: aussi allait-elle imposer une privation à son patron.

L'intention consciente de mentionner la maison d'édition donna l'occasion, sans pour autant soutenir consciemment l'intention de refus

manifestée auparavant, à une demande insistante de l'inconscient de s'articuler.

Etant donné que le discours de l'Autre n'est pas structuré différemment de celui du sujet, la structure du premier schéma se trouve redoublée dans l'étage supérieur du deuxième graphe.

Alors que la chaîne  $\overrightarrow{S.S'}$  est représentée comme continue jusqu'au lieu de l'Autre, celle  $\overrightarrow{S''.S'''}$  est inconsciente et marquée en pointillé jusqu'en  $A^\diamond$ . Le symbole  $(A^\diamond d)$  constitue un lieu redoublé du trésor du signifiant où s'amorce une référence  $(\diamond)$  au désir (d).

La rencontre de la demande du sujet avec la chaîne signifiante inconsciente s'effectue en ce lieu redoublé de l'Autre, désignant ce que le sujet ne sait pas puisqu'il s'agit du bon vouloir de l'Autre: le désir de l'homme est le désir de l'Autre. Ceci exprime que le désir même de l'homme, à l'origine, se constitue sous le signe de la médiation <sup>49</sup> comme désir d'un désir. L'Autre est à la fois sujet du désirant et désiré par le sujet selon le double emploi du de dans l'expression "désir de l'Autre". Aussi ceci implique que la manifestation du désir se retrouve dans le langage: le sujet doit passer par l'Autre pour que son désir fasse jour. Demi-obscurité! car l'Autre est le lieu où s'est opéré le manque.

Le désir est de l'ordre de l'écart, de la différence entre le besoin et la demande: "le désir s'ébauche dans la marge où la demande se déchire du

<sup>49</sup> Cf. J. LACAN, *Ecrits*, Op.cit., p.181.

Cette constitution du désir sous le signe de la médiation manifeste que l'homme n'a pas d'objet qui se constitue pour son désir sans quelque médiation. Il suffit de porter attention aux besoins les plus primitifs: la nourriture de l'homme doit être préparée.

besoin,..."<sup>50</sup> Le désir se constitue de ce qui reste du besoin quand il est passé par la demande, marge de ce que fait surgir la demande en ce qu'elle modifie le besoin. Le désir s'organise dans la rétroaction de cette demande sur le besoin dont la satisfaction universelle s'avère impossible (gisement de l'angoisse).

L'expression d'un besoin chez l'enfant réfère plus profondément à un manque à être reporté dans l'ordre de l'avoir. Ainsi en arrive-t-il que l'enfant articulant son besoin, " J'ai faim, Moi." , refuse même de manger. La séquence du manque pourrait se poursuivre: " J'ai faim, j'ai faim du lait, du sein, de toi; mais toi tu n'es à moi que par ce qui tout à la fois t'unit et te sépare de moi."<sup>51</sup>

Aussi l'appel de la demande se fait inconditionnel à l'endroit de l'Autre: au-delà de toute satisfaction, la demande porte sur la présence de l'Autre et l'amour comme don de cette présence. Cette demande d'amour faite à l'Autre, en tant que lieu de la coupure produisant le manque ne peut être que demande de ce que l'Autre n'a pas. D'où cette sentence sur l'amour: l'amour est don de ce qu'on n'a pas. Ignorer cela explique que ce lieu, constitué de l'arbitraire de l'Autre réel en référence au désir d'une façon implicite (A ♦ d), introduise la place de cette prétendue omnipotence archaïque attribué au sujet dans ses débuts. En fait, il ne s'agit pas du fantôme de la Toute-puissance du sujet, mais de l'Autre où s'installe sa demande.

---

<sup>50</sup> Ibid., p. 814.

<sup>51</sup> R. SUBLON, "Masculinité et Féminité", Revue de Droit Canonique, XXIV, (juin-septembre 1974), p.194.

Toute parole, en tant qu'impliquant le sujet, est discours de l'Autre c'est-à-dire part de l'Autre. Aussi, l'enfant répond à la question concernant son nombre de frères selon ce qu'il en a entendu: "J'ai trois frères, Paul, Ernest et moi". Il reproduit les signifiants selon l'organisation de l'Autre. Un certain temps passe avant que l'enfant ne s'aperçoive qu'il y a quelque chose qui ne va dans une telle formule. En opérant avec le langage, le sujet se compte bien que le sujet ne se subvertit pas immédiatement.

Dans ces premières références à l'Autre, l'enfant ne doute pas que ses pensées soient connues, indice de cette toute-puissance attribuée à l'Autre puisque même si la pensée est de l'ordre du non dit, ce dernier suppose une énonciation primordiale. Cette croyance se maintient tant que les deux chaînes signifiantes ne se distinguent pas et gardent une certaine distance. En somme, la distinction du "je" en tant que sujet de l'énoncé (procès de l'énoncé situé à la ligne inférieure) et du "je" en tant que sujet de l'énonciation (procès de l'énonciation situé à la ligne supérieure) n'est pas acquise d'emblée comme le montre le décompte de l'enfant.

L'omnipotence de l'Autre en référence au désir ( $A \diamond d$ ) se trouve aussi liée au signe où elle est attendue: ce signe apparaît au redoublement du lieu du message (signification) comme pur signifiant  $S(A)$ . Ce pur signifiant de l'Autre forme la réponse à la demande, réponse où le désir devient énigme proposée au sujet: que veux-tu? <sup>52</sup>. Question du sujet à l'Autre reprise en analyse, pour conduire au chemin du désir du sujet, dans le sens d'un: Que me veut-il? <sup>53</sup> Dès lors, le graphe prend la forme d'un point d'interrogation dans son rapport au désir:

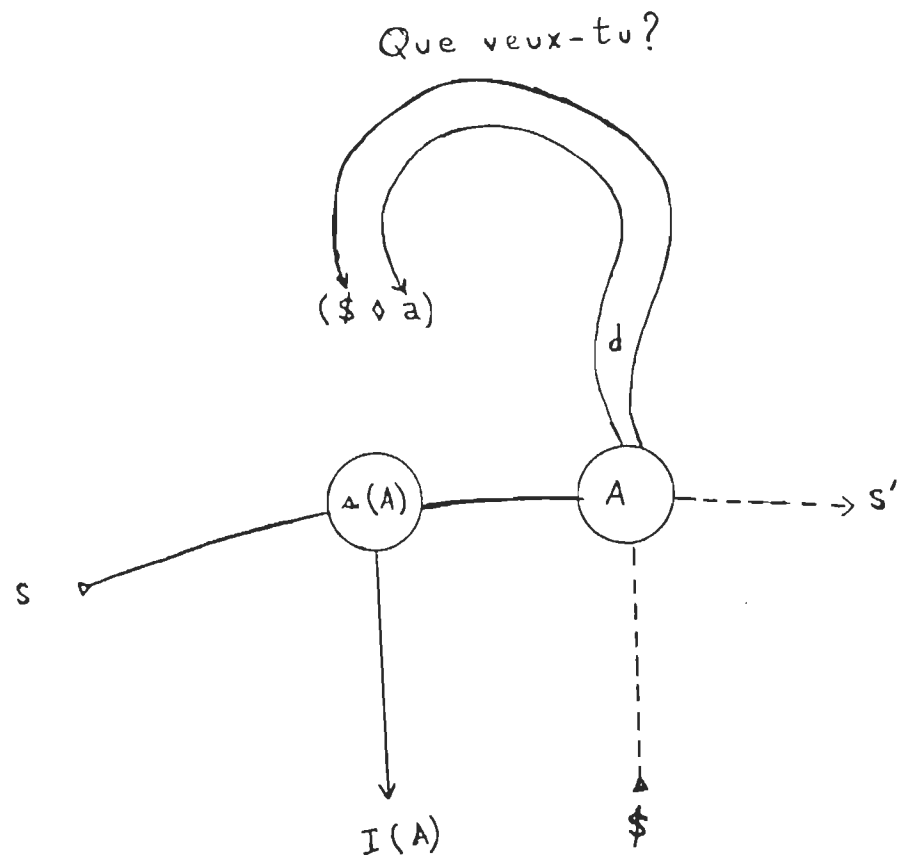
---

<sup>52</sup> Ibid., p. 815.

<sup>53</sup> Ibid., p.815.



Schéma 12  
Graphe du désir 2.2



(\$◊a) désigne ici la formule du fantasme où le sujet en tant que marqué par le signifiant est proprement coupure de a<sup>54</sup>. Le désir, même s'il transparaît toujours dans la demande, ne s'en trouve pas moins au delà. Il est aussi en deçà d'une autre demande où le sujet fixerait l'être même qu'il vient y proposer dans son rapport à l'autre. Alors, c'est d'une parole qui lèverait la marque reçue par le sujet de son propos même qu'il tenterait de se rendre à son désir. Hélas, "le désir n'est rien d'autre que l'impossibilité de cette parole, qui de répondre à la première ne peut que redoubler sa marque en consommant cette refente (*spaltung*) que le sujet subit de n'être sujet qu'en tant qu'il parle"<sup>55</sup>. Ceci est exprimé par la barre oblique affectant le S du sujet: \$. Autrement dit à vouloir combler le désir, il n'en résulte qu'un moment de *fading* ou d'éclipse du sujet lié à sa subordination au signifiant: le signifiant marque le sujet d'une division (*Spaltung* ou refente). Ce pur signifiant de l'Autre qui nommerait le désir S(A), s'avère impossible: ainsi c'est le réel, l'objet a, objet partiel, objet a cause du désir, reste de la division où se constitue le sujet divisé par le signifiant (\$) qui ne peut qu'apparaître à la place de S(A) dans cette formule du fantasme. Le fantasme soutient le désir plutôt que de le satisfaire puisqu'il "fait s'interroger le sujet sur le manque où il s'apparaît comme désir"<sup>56</sup>. Point d'interrogation qu'illustre ce graphe.

<sup>54</sup> Cf., J., LACAN, L'identification (Séminaire IX: 1961-62), tome II, inédit, p. 446; et J., LACAN, Ecrits, op.cit., p. 634.

<sup>55</sup> J. LACAN, Ecrits, Op.cit., p.634.

<sup>56</sup> Ibid., p.638.

Le petit a de la formule du fantasme "surgit au point de défaillance de l'Autre, au point de perte du signifiant parce que cette perte c'est la perte de cet objet même,... Petit a c'est l'être en tant qu'il est essentiellement manquant au texte du monde"<sup>57</sup>.

Aussi Lacan mentionne-t-il que "la jouissance est interdite à qui parle comme tel,..."<sup>58</sup>. Puisque la loi se fonde sur cette interdiction, la jouissance pour tout sujet de la loi ne pourrait être dite qu'entre les lignes. En effet même si la loi commandait au sujet, "jouis", celui-ci ne pourrait répondre que par un "j'ouïs" reléguant la jouissance au sous-entendu <sup>59</sup>.

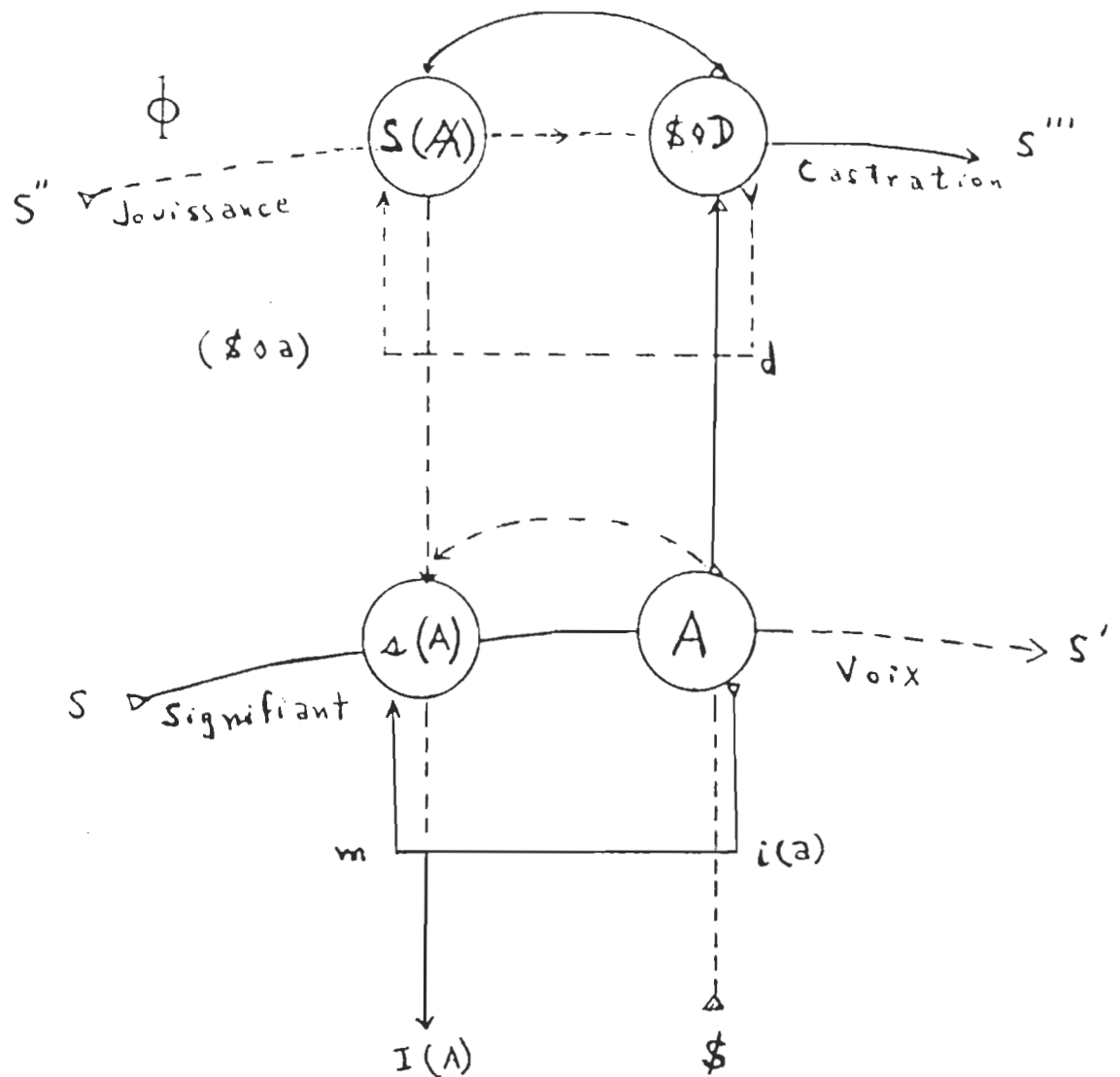
Ainsi, le dernier graphe se complète en y introduisant le signifiant d'un manque dans l'Autre,  $S(\text{Å})$  tout en y mentionnant les identifications imaginaires:

<sup>57</sup> J. LACAN, Identification, Op.cit., tome II, p.542.

<sup>58</sup> J. LACAN, Ecrits, Op.cit., p. 821.

<sup>59</sup> C'est pourquoi autour de petit a peut se glisser le retour du refoulé qui apparaît dans la distance du refoulement métaphorique entre  $S(A)$  et  $s(A)$  que nous développerons subséquemment.

Schéma 13  
Graphe du désir 3



Si toute chaîne signifiante s'honore à boucler sa signification, la chaîne inconsciente s'y retrouve en  $S(\cancel{A})$ . Le point du message fait

apparaître dans l'Autre une coupure à sa toute-puissance, inhérente à sa fonction même d'être le trésor du signifiant puisqu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre. Il s'agit en fait d'un défaut de signifiant à révéler l'être, bien qu'il en ait fait surgir la question.

Le sigle  $S(\Phi)$  s'articule d'être d'abord un signifiant. Considérons le concept caractéristique du signifiant: un signifiant, c'est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant<sup>60</sup>. Le signifiant d'un manque dans l'Autre sera donc "le signifiant pour quoi tous les autres signifiants représentent le sujet"<sup>61</sup>: la jouissance<sup>62</sup>. Sans ce signifiant, tous les autres signifiants ne représenteraient rien. Signifiant dernier bouclant sa signification, il ne saurait que clore tout discours: "... le phallus dans sa fonction radicale est un signifiant et il est le seul à pouvoir se signifier lui-même; il est le seul à pouvoir être posé sans différer de lui-même et comme tel il est indicible puisqu'il est le nom qui abolirait toutes les autres nominations;..."<sup>63</sup> Le phallus symbolique constitue le signifiant de la jouissance, symbolisé  $\Phi$ .

Etablissons le rapport avec la structuration du sujet. Le développement oedipien n'est pas sans rapport au phallus depuis Freud: "Entre la mère et l'enfant, Freud a introduit un troisième terme, un élément

<sup>60</sup> Cf., J. Lacan, Ecrits, Op. Cit., p. 819.

<sup>61</sup> Ibid, p. 819.

<sup>62</sup> Cf., A. KREMER-MARIETTI, Lacan et la rhétorique de l'inconscient, Paris, Aubier Montaigne, 1970, "Le clivage du sujet" p.97.

<sup>63</sup> Scilicet 2/3, op. cit., p. 131.

imaginaire, dont le rôle signifiant est majeur: le phallus" <sup>64</sup>. Dans son développement normal, l'enfant doit être amené à réaliser que puisque l'Autre n'est pas le phallus, lui non plus ne l'est pas. Cette croyance en la Toute-puissance de l'Autre, manifestée par la lecture des pensées, ne s'estompe que par le maintien d'une certaine distance entre le procès de l'énoncé et celui de l'énonciation qui manifeste le mouvement de subversion du sujet. Comment cela se réalise-t-il?

L'enfant s'aperçoit que l'adulte n'a pas le savoir de ses pensées et c'est là la voie du refoulement <sup>65</sup>. Le refoulement se trouve lié à la nécessité d'un effacement du sujet dans le procès de l'énonciation.<sup>66</sup>

Un exemple d'effacement du sujet dans l'énonciation se trouve dans la dénégation, *Verneinung*. A la racine de la dénégation quand le sujet se constitue comme inconscient, Freud présente la phrase suivante: " Je ne dis pas que...". La fonction du "ne" met en évidence la propriété radicale du signifiant: présenté dans sa possibilité d'effacement, il subsiste dans cette opération même. C'est la trace de pas qui devient pas de trace: Robinson efface la trace du pas mais en l'effaçant fait une croix.

Dans la constitution du sujet, la découverte que l'autre ne sait pas ses pensées constitue une acquisition décisive. Par cette voie, le sujet va développer l'exigence contradictoire du non-dit qu'il a pourtant à effectuer dans son être. Là surgit un sujet qui a la dimension de l'inconscient.

<sup>64</sup> J. LACAN, " La relation d'objet et les structures freudiennes", dans Bulletin de psychologie, tome X, #7, 1er avril 1957, p.427.

<sup>65</sup> Cf. J. LACAN, " Le désir et son interprétation", dans Bulletin de psychologie, tome XII, #5, no. 171, 5 janvier 1960, p.268.

<sup>66</sup> Cf., Ibid., p.268

Alors que dans la philosophie le sujet est essentiellement défini comme corrélatif de l'objet de connaissance, c'est-à-dire comme doublure des objets, la psychanalyse remet en circuit le sujet qui parle. Tel que le montre la chaîne de l'énonciation située à l'étage représentant le lieu de l'inconscient, le sujet en tant qu'il parle ne s'inscrit pas dans les limites de la conscience de soi.

L'effacement du sujet dans l'énonciation se découvre aussi sur le graphe en considérant le refoulement dans l'aspect métaphorique:

" L'inconscient est un discours, est un langage différent du langage conscient. Il s'est façonné progressivement par refoulements métaphoriques. La métaphore substitue, au signifiant S refoulé, un autre signifiant S'. Par contre le signifiant S, bien que refoulé dans l'inconscient, peut aussi demeurer conscient, mais il est alors totalement différent du signifiant S de l'inconscient; par le simple fait qu'il est pris à d'autres mailles, qu'il est intégré dans un autre contexte, la portée de ce signifiant change tout à fait." <sup>67</sup>

Dès lors, les deux points où surgit la scansion de la signification,  $s(A)$  pour la chaîne de l'énoncé et  $S(\text{A})$  [ ou  $S(A)$  dans le schéma 11] pour la chaîne inconsciente, sont séparés par une distance qui permet à la commutation du signifiant d'approfondir son effet en métaphore. De  $S(A)$  à  $s(A)$  se trouve un rapport de signifiant à signifié marqué d'une barre de résistance à la signification:  $\frac{S}{s}$ . Cette barre se trouve à s'incarner dans cette division entre le discours de l'Autre comme place de l'inconscient et le discours concrètement modulé par l'intention du sujet. Ce qui franchit

<sup>67</sup> A. LEMAIRE, Op.cit., p. 207.

cette barre, cette distance entre les deux discours, se présente comme effet symptomatique, de l'ordre de la métaphore:  $S(A) \xrightarrow{\quad} s(A)$ .

Ainsi, le refoulement métaphorique permet au sujet de se subvertir en dissociant le procès de l'énonciation et celui de l'énoncé. Cet écart met aussi en évidence un point problématique où le sujet répond à un appel de l'être et du vouloir sous une forme opaque, sans qu'il ne puisse arriver à dire ce qu'il souhaite ni ce qu'il veut: c'est le désir, point d. Son corrélatif imaginaire, le fantasme, permet quand même une certaine accommodation bien que le sujet y subit une certaine éclipse par rapport à l'objet du désir.

La situation du désir se repère difficilement dans la chaîne signifiante car les points de trésor du signifiant et de signification demeurent en principe inconnus sur la courbe intentionnelle à l'étage de l'inconscient, c'est-à-dire sur ce point d'interrogation dont le fantasme constitue la butée énigmatique (schéma 12).

Une reconstitution interprétative considérant la chaîne signifiante qui se répète dans l'inconscient permet de placer la pulsion comme trésor des signifiants. Sa notation ( $S \diamond D$ ), marque que sa structure se trouve en lien avec la diachronie de la chaîne signifiante de la demande D: moment d'éclipse du sujet lié à la coupure d'une demande orale, anale,...

L'interrogation sur la fonction qui supporte le sujet de l'inconscient conduit à l'exclure comme sujet de l'énoncé: comment pourrait-il l'articuler quand il ne sait même pas qu'il parle? Comme présentation de ce sujet, Lacan le traite en esclave-messager qui porte sous sa chevelure l'inscription le condamnant à mort. Cette inscription, le sujet n'en sait ni le sens ni le texte, ni même la langue dans laquelle elle est écrite, ni même



qu'on l'a tatoué sur son cuir rasé pendant qu'il dormait<sup>68</sup>. Aussi, rejoint-il la conception freudienne d'un sujet acéphale<sup>69</sup>.

Cette fonction de support au sujet de l'inconscient se trouve présentée ici dans le concept de pulsion se désignant d'un repérage organique (oral, anal, ...). La naissance du sujet de l'inconscient au champ de l'Autre se caractérise d'une indétermination de sa place dans son lien avec le signifiant développant ses réseaux, ses chaînes et son histoire.<sup>70</sup> Suivant cette caractéristique du sujet de l'inconscient, la pulsion satisfait cette exigence d'être autant plus loin du parler que plus elle parle.

Ayant analysé l'étage supérieur, poursuivons avec le repérage des identifications imaginaires à l'étage premier. Le point m désigne le moi du sujet où il s'accommode d'une identification à un autre imaginaire i(a); la constitution du moi est indiquée par le vecteur  $\overrightarrow{i(a).m}$ . Ce vecteur est orienté dans une direction unique mais doublement articulé.

Le premier trajet apparaît en court-circuit de celui du sujet par la traversée du signifiant conduisant à l'identification à l'idéal du moi, caractéristique des deux derniers temps de l'Oedipe. Il s'agit du circuit  $\overrightarrow{\$i(a).m.l(A)}$ . Le trajet  $\overrightarrow{i(a).m.l(a)}$  est indiqué en traits pleins car il marque le rapport du moi idéal à l'idéal du moi.

"i(a)" constitue une image anticipée du moi, se présentant au stade du miroir. Le sujet trouve en cette image altérée de son corps, parce qu'aliénante, le "paradigme de toutes les formes de la ressemblance qui

<sup>68</sup> Cf., J. LACAN, Ecrits, Op. cit., p. 803.

<sup>69</sup> Cf., J. LACAN, Le moi dans la technique de Freud et ..., Op.cit., p.200.

<sup>70</sup> Cf, J. LACAN, Les quatre concepts fondamentaux de la psy...., Op. cit., p. 189.

vont porter sur le monde des objets une teinte d'hostilité en y projetant l'avatar de l'image narcissique, qui de l'effet jubilatoire de sa rencontre au miroir, devient dans l'affrontement au semblable le déversoir de la plus intime agressivité".<sup>71</sup>

La fixation de cette image constitue le moi idéal où le sujet s'arrête alors comme idéal du moi. Brièvement, la distinction entre moi idéal et idéal du moi se trouve dans leur situation par rapport à l'ordre symbolique et imaginaire.

L'idéal du moi constitue un guide commandant le jeu de relations d'où dépend toute la relation aux autres. Il est l'autre en tant que parlant, c'est-à-dire en tant qu'il a une relation symbolique. Donc, l'idéal du moi se trouve au-delà de l'imaginaire, au niveau du plan symbolique.

Par rapport au moi idéal qui désigne cette image modèle permettant au sujet une réassurance narcissique, dont une des premières manifestations se présente dans la jubilation devant l'image du miroir, l'idéal du moi résulte d'une identification distincte de toute image du moi: "il (idéal du moi) n'est pas un objet mais appartient bien au sujet, à une intrasubjectivité structurée comme les rapports intersubjectifs,..."<sup>72</sup>.

Cette intrasubjectivité s'élabore dans une mise en rapport du sujet, non avec la personne du père, mais avec certains éléments signifiants dont il est le support, les insignes du père. Ces insignes désignent ce qui dans

<sup>71</sup> J. LACAN, Ecrits, Op. cit., p. 809.

<sup>72</sup> J. LACAN, "Les formations de ...", Op. cit., Tome XII, 2-3, 15 nov. 1958, nos 154-5, p. 191.

l'Autre prend valeur de signifié pour le sujet, noté  $s(A)$  dans notre graphe<sup>73</sup>. L'identification qui produit l'idéal du moi oriente vers ce qui dans le désir du sujet le conduit à se présenter sous les insignes de la masculinité ou féminité.

Par ailleurs, il peut arriver que l'idéal du moi (en tant que parlant) vienne se placer dans le monde des objets, soit le moi idéal, au niveau d'une captation narcissique. Lorsque cette confusion se produit, le sujet se trouve amoureux-fou et aucune régulation ne s'avère possible.

Il reste maintenant à présenter le deuxième trajet articulant le vecteur allant de l'image à la constitution du moi:  $A.i(a).m.s(A)$ . Ce circuit représente le cercle du discours commun, où il n'y a pas de correspondance univoque à du signifié qui se définit par l'emploi. C'est à ce niveau que se produit le moins de création de sens, c'est-à-dire où la parole se trouve en quelque sorte vide.

Etant donné que ce circuit imaginaire contrarie le trajet initial de l'identification à l'idéal du moi, il joue un rapport d'occultation par rapport à l'autre: ce qui explique son tracé en trait plein.

Par ailleurs, ce tracé en voie de retour sur  $s(A)$  montre que le moi ne s'achève pas dans son articulation comme Je du discours dont le corrélatif

<sup>73</sup> Cf. J. LACAN, "Les formations de ...", *Op. cit.*, tome Xii, no 4, 15 déc. 1958, p. 253.

L'effet de lecture développé ici, concernant ce premier étage présente une condensation du développement oedipien présenté selon la perspective génétique allant du stade du miroir au dernier temps de l'oedipe. Ainsi, la traversée du sujet (\$) dans le défilé des signifiants conduit à rencontrer l'Autre [A comme place du tiers en tant que symbole qui capte le désir de la mère] de l'autre [i(a)] dont les éléments signifiants prenant valeur de signifié, [s(A)]-insignes, pour le moi [m] mèneront à l'accès d'un rôle typifiant de la masculinité ou la féminité [I(A)].

se trouve au point du fantasme dans l'autre chaîne: "Le fantasme est proprement l' "étoffe" de ce Je qui se trouve primordialement refoulé, de n'être indicable que dans le fading de l'énonciation"<sup>74</sup>.

Le fantasme se situant sur le trajet de la métaphore, le moi ne s'achèvera donc qu'à être articulé comme métonymie de la signification du "Je" du discours dont "l'étoffe" se trouve au lieu du fantasme lors de l'éclipse du sujet<sup>75</sup>. Cette métonymie de la signification du "Je" correspondrait selon Damourette et Pichon à la fonction de "*shifter*"<sup>76</sup>.

Pour les linguistes, cette fonction correspond à "une forme de symbole où prévaut, aux dépens de toute référence lexicable, une référence à l'énonciation du message et à ses coordonnées (attributions, date)"<sup>77</sup>.

Pour Lacan, il s'agit d'un "indicatif qui dans le sujet de l'énoncé désigne le sujet en tant qu'il parle actuellement"<sup>78</sup>. Il désigne donc le sujet de l'énonciation sans pour autant le signifier. Le moi en tant que "Je", "*shifter*," ne peut que désigner une partie de ce qui dans l'Autre prend valeur

<sup>74</sup> J. LACAN, Ecrits, Op. cit., p. 816.

A titre d'information, la première élaboration de ce graphe en 1957 présentait m et i(a) en position inversée par rapport à celle qui figure dans les Ecrits en 1966. En 57, le "Je" du discours était situé en m. L'interprétation présentée ici tient compte de la similarité des structures des deux étages, où le "je" du discours se trouve encore associé au moi. Le rapport i(a) vers m pourrait se lire dans le sens d'une constitution du moi, tenant compte des identifications successives et du moi idéal.

<sup>75</sup> Cf. Ibid., p. 809 et 816.

<sup>76</sup> Ibid., p. 809.

<sup>77</sup> J. LACAN, "Le désir et son...", Op. cit., tome XIII, \*6, no 172, 20 janvier 1960, p. 272.

<sup>78</sup> Cf., J. LACAN, Ecrits, Op. cit., p. 800.

de signifié,  $s(A)$ , d'où ce rapport métonymique. D'autant plus<sup>que</sup> la scansion  $s(A)$  se situe en rapport métaphorique avec "l'étoffe" de ce Je.

En terminant la présentation de ces graphes, il est bon de remarquer qu'en plus de l'homologie de structure entre les deux étages il se trouve un rapport d'opposition de vecteur à vecteur entre traits pleins et rompus selon la symétrie des étages. Ce rapport marque une occultation complémentaire entre niveaux conscient et inconscient.

Puis, il se trouve que ces schémas font ressortir une prévalence du discours de l'Autre sur l'intentionnalité issue du besoin. Ce discours donne ainsi au sujet d'abord informe du besoin, en voie de formulation, une structure anorganique désigné sous le nom de Ça par Freud. Il réfère à ce qui dans le sujet est susceptible de devenir Je<sup>79</sup>.

Le surmoi se situe sur le trajet en traits rompus au-delà de A de la ligne  $\overrightarrow{S S'}$  : il constitue le corrélatif refoulant de l'idéal du moi où se trouve un discours impératif passé dans l'inconscient. En somme, la seconde topique de Freud (moi - surmoi - Ça) correspond aux trajets en traits rompus, dont les effets symptomatiques se placent à l'étage supérieur.

En conclusion, ces graphes du désir permettent de suivre la structuration du sujet dans sa traversée du signifiant. Si ce sujet se présente comme vacillant et divisé de par sa sujétion aux défilés des signifiants, ses déplacements sur le graphe permettent d'en mettre en évidence quelques saillies aux points de scansion ou de recoupement: sujet de l'énoncé/sujet de l'énonciation, sujet de l'inconscient/sujet de conscience, sujet étoffé/ sujet subtil (shifter au lieu du moi), fonction de support du sujet de l'inconscient (pulsion)/ fonction de support du moi

<sup>79</sup> Cf. J. LACAN, "La relation ..." Op. cit., tome X, 1er avril 1957, p. 427.

(moi idéal), sujet informe du besoin/ sujet parlant de l'idéal du moi, sujet désirant/ sujet jubilant de son image dans le miroir.

Il se produit un décentrement du sujet par rapport à une centralisation attribuée au moi.

Par ailleurs, ces considérations sur le sujet conduisent à reconnaître trois types d'identification désignés par Freud. La première se constitue de l'identification primordiale au père abordée sous l'aspect de l'incorporation. Celle-ci se produit avant même la rivalité oedipienne dans le désir pour la mère. Freud en parle en terme d'incorporation en ce qu'elle se distingue du rapport introjection/projection mettant en jeu le registre imaginaire. Au temps où rien n'indique encore l'oeuvre d'une subjectivité, il s'agit ici du corps du père: forme de dévoration d'où surgit la structure inconsciente d'une absence du corps.

Le nom propre tentera de recouvrir ce point d'absence. Il constitue l'opération de ce signifiant pour quoi tous les autres signifiants représentent le sujet: S ( ~~A~~ ). Bien que ce signifiant soit imprononçable de par la structure, son opération se produit chaque fois qu'un nom propre est prononcé: sa fonction est de "désigner l'individu, non comme individu, mais comme quelqu'un qui peut manquer ou disparaître" <sup>80</sup> . Opération du signifiant d'un manque, d'une absence de corps qui connaît une popularité en fonction d'exigences administratives pour certaines catégories de personnes, dont les enseignants. Cette opération consistant à prononcer une liste de noms propres se solde d'ailleurs par un trait de présence ou d'absence, sur un fond d'absence (case vide où s'inscrit la marque, le crochet tentant d'en saisir l'individu).

<sup>80</sup> "Clivage du sujet...", Scilicet 2-3, Op.cit., p.113.

Cette inscription nous conduit justement au deuxième type d'identification, celle au trait unaire de l'Autre.

A l'intérieur de la batterie des signifiants se trouve la fonction du trait, unique, au sens où il pourrait être substitué à tous les éléments qui constituent la chaîne signifiante en la supportant à lui seul simplement d'être toujours le même. Fondement du un au trait de structure le plus simple se constituant d'être ce qu'a de commun tout signifiant, il se trouve en être le support.

Selon Freud, cette identification se réalise en prenant régressivement la place de l'objet aimé en tant qu'il est perdu. Elle se spécifie en ce que: " l'identification est une identification partielle, hautement limitée, qui se borne à emprunter à l'objet un seul de ses traits"<sup>81</sup>. Cette expression désigne le trait unique puisque toute la série se soutient de sa pure répétition.

Devant l'équivoque sur la notion d'unicité, Lacan parlera du trait unaire pour marquer qu'il s'agit de l'un comptable, et non de l'un unifiant. Le trait unaire concerne le un qui se pose comme cas particulier d'un système de numération déjà fonctionnant par opposition au un de l'idée de totalité.

La fonction du trait unaire se trouve à être la mise en jeu du signifiant rejoignant le développement de valeur selon Saussure: " en tant qu'élément de la batterie signifiante, le trait unaire est pure différence, il est ce que les autres ne sont pas (le un comme tel, c'est l'autre) - il est pur support de la différence ou de l'altérité radicale - il connote la différence à

---

<sup>81</sup> Ibid., p.109

l'état pur,... au-delà des différences qualitatives<sup>82</sup> . Le signifiant n'a d'unité qu'à être ce que tous les autres ne sont pas, qu'à être pure différence (ni quantitative, ni qualitative).

Le trait unaire constitue "un retour, une saisie de l'origine du comptage d'avant le nombre" . Il réfère à l'expérience de l'homme préhistorique qui grave une entaille sur un os à chacune des expéditions de chasse: répétition d'un cycle qui est à la fois le même et un autre. Le trait unaire fait apparaître le sujet comme celui qui compte, qui prend valeur de présence ou d'absence.

Le trait unaire est "l'effaçant de la Chose" <sup>83</sup> . Cette dernière étant le signifiant de l'objet primordial, extérieur premier du sujet (figure de la mère). Le trait unaire efface tout de la Chose sauf ce un irremplaçable qu'elle a été. Aussi, Lacan dira que la Chose est "ce qui du réel pâtit du signifiant"<sup>84</sup> .

Considérant que la mère constitue une première altérité parlante, un Autre, ce deuxième type d'identification n'est pas sans rapport avec l'Autre: il s'agit d'une identification à ce trait unaire de l'Autre qui à la fois le porte à sa défaillance et le pose comme un irremplaçable. Ces deux caractéristiques nous donnent deux éléments d'analyse.

En tant qu'un irremplaçable, l'identification au trait unaire est en rapport avec la formation de l'idéal du moi et la fonction d'idéalisation. Le trait unaire constitue la matrice de cet Idéal du moi. L'idéal du moi

---

<sup>82</sup> Ibid. p.109

<sup>83</sup> Ibid. p.124.

<sup>84</sup> J. LACAN, L'éthique de la psychanalyse, livre VII, Paris, Seuil, 1986, p.150.



représente cette identification à un sujet radical qui est formé comme trait unaire à la place symbolique du signifiant effacé en comblant " la marque invisible que le sujet tient du signifiant " <sup>85</sup>. Ceci se trouve inscrit sur le graphe 2.1 dans son effet de rétroversion de position du \$ par rapport au graphe 1.

Par contre, ce mirage se trouve à cacher ce pur manque de l'image spéculaire, l'objet a: l'enfant demande à sa mère ce qu'elle n'a pas c'est-à-dire le phallus pouvant lui redonner l'objet. Ici se manifeste l'autre caractéristique du trait en tant qu'effaçant de la chose, conduisant au point de défaillance de l'Autre et introduisant l'attachement du sujet dans les rets du signifiant:

"C'est en articulant de la façon la plus précise ce a au point de carence de l'Autre, qui est aussi le point où le sujet reçoit de cet Autre, comme lieu de la parole, sa marque majeure, celle du trait unaire, celle qui distingue notre sujet de la transparence connaissante de la pensée classique comme sujet entièrement attaché au signifiant en tant que ce signifiant est le point tournant de son rejet, à lui sujet, de toute la réalisation signifiante, c'est en montrant, à partir de la formule  $\$ \diamond a$  comme structure du fantasme, la relation de cet objet avec la carence de l'Autre que nous voyons comment à un moment tout recule, tout s'efface de la fonction devant la montée, l'irruption de cet objet,"<sup>86</sup>

La notion d'objet s'avère d'importance selon sa spécificité psychanalytique: elle se situe dans la notion d'objet de pulsion. Alors que la

<sup>85</sup> J. LACAN, Ecrits, Op.cit., p.808.

<sup>86</sup> J. LACAN, Identification, Séminaire inédit, tome II, p. 510.

perspective philosophique met l'objet comme corrélatif du sujet, la pulsion en marque sa mise en jeu.

Structuralement, l'objet se constitue à la place même de cette division du sujet par le signifiant: suite à l'identification au trait unaire, marque d'une pure différence, le signifiant se trouve être différent de lui-même dans toute répétition et rien du sujet ne saurait s'y identifier sans s'en exclure. C'est alors que se dessine le troisième type d'identification: identification à l'objet du désir ou réalisation du sujet comme coupure de cet objet.

La clinique psychanalytique met en évidence "que l'objet n'apparaît jamais en analyse que comme perdu, ou manquant. Mais la notion de perte,..., doit être entendue comme une chute dans le vide, hors de toute référence possible, très précisément,..., hors de portée du réseau littéral(de lettre, signifiant)<sup>87</sup> .

En tant qu'objet de la pulsion, cette dernière n'arrive à sa satisfaction qu'en le contournant:" ce mouvement circulaire de la poussée qui sort à travers le bord érogène pour y revenir comme étant sa cible, après avoir fait le tour de quelque chose que j'appelle l'objet a ".<sup>88</sup> Le but de la pulsion n'étant qu'un aller-retour de la poussée, elle n'en saisit pas l'objet.

Tel que l'indique le schéma 13, l'objet se trouve hors de portée de la lettre. C'est à ce point de défaillance de l'Autre,  $S(\bar{A})$ , que surgit l'objet a où le sujet reçoit de l'Autre le trait unaire qui le constitue comme sujet barré(\$). L'objet a devient alors le seul support possible du sujet selon la

<sup>87</sup> S. LECLAIRE, Démasquer ..., Op.cit., p.77.

<sup>88</sup> J. LACAN, Les quatre concepts..., Op. cit., p. 177.

formule du fantasme ( $\$ \diamond a$ ): "a est ce que l'Autre désire dans le sujet défaillant dans le fantasme,..."<sup>89</sup>.

Rétablissant une suite de signifiant, l'Autre tente de prendre la place de l'objet a pour le faire sortir dans la signification [s(A)] sous l'aspect métaphorique, comme le symptôme ["le symptôme est une métaphore"<sup>90</sup> ]. Mais la jouissance étanchant la perte que constitue l'objet s'avère interdite pour tout sujet parlant. D'où la question ultime du schéma 12: "que veux-tu" (flèche pointant alors le a).

L'objet a cause le désir de l'Autre en tant qu'Autre comme désirant et en tant que lieu où le sujet doit s'adresser pour recevoir ce qui lui manque: ceci se trouve indiqué sur le graphe par le fait que les flèches du point d'interrogation et celles du désir partent du lieu de l'Autre. Ainsi, cette présence perdue est à retrouver autant par l'Autre que par le sujet car les deux s'y trouvent marqués de sa division.

La seule réponse du sujet à la question rencontrée au lieu de l'Autre consiste à se faire objet. Face au malaise causé par sa disparition dans l'objet a, il se produit alors un redoublement de la question sous la forme d'un "qui veut?" (flèche pointant alors le sujet barré).

Est-ce l'impasse en ce qui a trait à la fonction du sujet? Le sujet n'y trouve place qu'à y être barré: l'objet a occultant le sujet se révèle l'objet de la castration (terme au coin supérieur du schéma 13).

<sup>89</sup> "Clivage du sujet", Scilicet 2-3, Op. cit., p. 135.

<sup>90</sup> LACAN, J., Ecrits, Op. cit., p. 528.

## CHAPITRE TROISIEME

### SYNTHESE CRITIQUE ET REFORMULATION

#### 1. Introduction

Les perspectives structurales et génétiques de la psychanalyse à propos du sujet nous fournissent de nouveaux repères pour comprendre l'évolution du concept de personne.

Il ne s'agit pas ici de définir ce que les premiers emplois et élaborations théologiques ou influences philosophiques ont eu sur les concepts traduisant la notion de personne. Ceci exigerait une étude détaillée des systèmes philosophiques ayant cours dans les premiers siècles.

De plus, une telle démarche se retrouverait aussi devant la limite suivante: d'une part, les interventions conciliaires ne visent pas à trancher entre des courants philosophiques et, d'autre part, les textes ne fournissent pas de définition précise des concepts utilisés.

Notre perspective consiste plutôt à considérer dans un premier temps les problèmes que l'analyse historique a mis en relief pour voir si la perspective psychanalytique peut rendre compte de certains d'entre eux.

Dans un deuxième temps, l'approche psychanalytique remet en question certaines conceptions du sujet. Il serait important d'examiner si certains éléments attribués traditionnellement au concept de personne s'en trouvent affectés.

A la troisième étape, une reformulation tenant compte des perspectives psychanalytiques sur le sujet sera discutée. Puis, des considérations théologiques et historiques entreront en ligne de compte pour mesurer la pertinence de cette nouvelle perspective.

## 2. Analyse de questions posées par l'évolution des concepts référant à la notion de personne

Selon l'analyse de M. Nédoncelle, l'origine étymologique de *persona* vient du nom Persepona ou d'un adjectif archaïque relatif à Phersu.<sup>1</sup>

En rapport à la première possibilité, il s'agirait d'un processus sémantique partant de noms propres pour en arriver à des noms communs. Par exemple, le mot calepin viendrait du nom propre Calepino (Ambrosio), lexicographe italien et auteur d'un dictionnaire latin-italien considéré

<sup>1</sup> Cf., M. NEDONCELLE, Op.cit., p. 293.

comme une encyclopédie. De ce nom fut tiré l'expression: consulter son calepin.

Par un processus sémantique analogue, le nom de la déesse Persepona (Perséphone chez les Romains: fille de Zeus enlevée par Hadès qui fit d'elle la reine des Enfers) en serait arrivé à prendre la signification de masque étant donné que lors de ses fêtes, on se servait d'un masque.

Selon la deuxième hypothèse, *persona* tire son origine d'un adjectif relatif à Phersu (origine étrusque) qui aurait été substantivé. Primitivement, un autre terme devait désigner un masque: *Iarva*. Puisqu'il se trouvait associé inexorablement à Phersu à certaines occasions, l'expression pouvait ressembler à " *Iarva persona*" c'est-à-dire "masque de Phersu" ou masque "phersonien". Le substantif *Iarva* a pu être affecté à d'autres usages ou devenir obsolète pour que l'adjectif prenne sa place en y étant employé comme substantif.

Ce processus de formation se retrouve pour le terme "parcramin" venant du grec " *pergamené* " signifiant " peau de Pergame ".

Mais à quoi pouvait correspondre ce terme étrusque " *Phersu* "? Dans la tombe des Augures, une fresque du mur principal présente deux fois l'inscription " *Phersu* ". Sur le côté gauche, le terme se trouve inscrit près de la tête d'un personnage masqué qui porte un chapeau pointu et tient à la main une longue laisse. Celle-ci s'enroule autour du corps d'un adversaire ayant reçu de cruelles morsures d'un chien attaché par un collier à la laisse du premier personnage.

Dans le prolongement d'une autre scène du côté gauche, l'individu masqué avec l'inscription " *Phersu* " se retrouve de nouveau et il semble

danser ou peut-être fuir. Dans la tombe de Polichinelle, il reparait encore avec le bras levé et dansant légèrement.

Ces monuments étrusques, datant de 550 avant J.-C., décrivent une scène rituelle où le masque est en usage. Peut-on arriver à déterminer ce que représente " *Phersu* " : le danseur masqué ou le masque lui-même? Pourrait-on trouver une divinité y correspondant? Il s'avère que la mythologie gréco-étrusque ne nous donne pas tellement de précision puisque l'embarras du choix se présente à ce sujet.

Phersu pourrait être aussi bien le père d'Hectate-Perséphone c'est-à-dire Persès fils du soleil, ou encore Perseus, héros qui tua la Gorgone<sup>2</sup> en se rendant invisible grâce au casque de Hadès. Aussi, il pourrait s'agir de l'époux de Perséphone ou son mari déchu, ou encore un serviteur exécutant de ses hautes oeuvres. En somme, si Phersu ne désigne pas une divinité ou un démon particulier, il représente alors un bourreau qui porte le masque de cette divinité ou de ce démon.

Selon les indications trouvées dans les tombes, M. Nédoncelle mentionne deux remarques importantes: " Il paraît inconcevable que phersu soit le nom du masque pur et simple"<sup>3</sup> et " la mention phersu est si près du visage ou plus précisément de la bouche, dans l'un des tableaux, que le personnage semble proférer son nom propre ou le nom de sa fonction; en outre, les inscriptions qui concernent d'autres figures de la fresque suppriment le doute à ce sujet (à l'effet que phersu ne désignerait pas le

<sup>2</sup> Nom des trois soeurs, filles d'un dieu marin qui changeaient en pierre tout mortel qui osait les regarder.

<sup>3</sup> Ibid., p. 289.

masque)<sup>4</sup>. Ainsi, Phersu serait soit le nom de cet individu masqué, soit la désignation du masque à condition que ce soit pour dénommer l'être supérieur dont il est l'exécutant et dont il porte le masque.

Cette explication nous permet de comprendre le lien avec l'expression "masque de Phersu".

Il se présente donc deux hypothèses d'origine étymologique de *persona* : soit directement par un passage du nom propre Persepona à un nom commun, soit par un processus de substantivation d'un adjectif référant primordialement à une divinité (Phersu) représentée par un masque ou encore à l'individu même (Phersu) qui portait ce masque.

Dans les deux cas, il s'avère que par rapport à la signification de masque (un objet) qui s'ensuit, le nom d'une divinité se trouve à y être laïcisé, profané. C'est le meurtre de cette divinité. Ceci conduit à quelques conséquences selon le point de vue analytique.

La psychanalyse livre l'expérience de telle rivalité s'exprimant par la substitution de noms d'objet à un nom propre. Substituer un signifiant par un autre signifiant constitue un processus métaphorique dont la dimension d'injure s'avère souvent ignorée parce qu'elle n'est considérée que dans sa forme limite (guerre, coups,...). Et pourtant, elle ne s'avère pas moins présente dans ce versant du langage constitué par la métaphore: "... qu'on ne perde pas la dimension d'injure où s'origine la métaphore. Injure plus grave qu'on ne l'imagine à la réduire à l'invective de la guerre. Car c'est d'elle que

<sup>4</sup> Ibid., p. 288. Notre souligné et notre exergue entre parenthèse.



procède l'injustice gratuitement faite à tout sujet d'un attribut par quoi n'importe quel autre sujet est suscité à l'entamer."<sup>5</sup>

Freud en avait noté l'importance lorsqu'un garçon âgé de 3 ou 4 ans se mit à injurier son père qui le châtiât pour un méfait commis. L'enfant ne connaissant pas de jurons et se trouvant dans une rage terrible lui cria: "Toi lampe! toi serviette! toi assiette! etc."<sup>6</sup> Suite à cette interpellation intempestive, le père s'arrêta net en s'exclamant: " Ce petit-là deviendra ou bien un grand homme ou bien un grand criminel." <sup>7</sup> Bien que ce pronostic du père s'avère mitigé puisqu'il s'agit plutôt de l'augure d'une névrose, il n'en demeure pas moins que le père reconnut tout de suite cette dimension d'injure et d'agressivité au point qu'il ne l'a plus jamais battu<sup>8</sup>.

Plus tard ce sujet se retrouva en analyse. Lors du transfert, Freud fut amené à observer que ses rapports avec son père étaient marqués de sentiments inconscients de haine. Freud écrit:

" Aussi finit-il bientôt par m'injurier dans ses rêveries et ses associations, moi et les miens, de la façon la plus grossière et la plus ordurière, cependant que consciemment il n'éprouvait pour moi que le plus grand respect. (...) Dans cette école de souffrances que fut le transfert pour ce patient, il acquit peu à peu la conviction qui, à

<sup>5</sup> J. LACAN, Ecrits, Op.cit., p. 891.

<sup>6</sup> S. FREUD, Cinq psychanalyses, Paris, Presses Universitaires de France, 13<sup>e</sup> édition, 1985, p. 233.

<sup>7</sup> Ibid., p. 233.

<sup>8</sup> Cf., Ibid., p. 233.

toute personne étrangère à ces événements, se fût imposée sans aucune difficulté: celle de l'existence inconsciente de sa haine pour son père."<sup>9</sup>

En plus de la dimension de refoulement impliqué dans la métaphore, la substitution des signifiants révèle donc aussi l'aspect injurieux, inconscient, d'un tel procédé.

Dans l'évolution de *persona*, le refoulement du nom propre d'une divinité réduit à un rang de chose se trouve en cause: meurtre conduisant à un refoulement. Etant donné que *persona* réfère à l'enfer (Persepona: déesse des Enfers) ou à son suppôt (Phersu: mari déchu, ou bourreau exécutant ses desseins), il ne s'avère pas du tout surprenant que se manifestent des souhaits inconscients de profanation et d'injures visant à une élimination dont l'évolution sémantique des signifiants laisse trace.

Le sens du mot *persona* s'est laïcisé à partir des rites étrusques pour devenir un sens technique au théâtre. En retraçant les origines du genre dramatique en Italie, Tite-Live révèle que vers 364 av. J.-C. des jeux scéniques empruntés d'Etrurie (pays des Etrusques) furent exécutés pour conjurer la peste. Le détachement de *persona* d'avec Persepona ou Phersu a pu se produire à cette période<sup>10</sup>.

Selon l'analyse du développement génétique du sujet, chaque fois que le sujet s'appréhende comme moi, son désir se projette au dehors. Selon cette perspective, ce passage **réduisant** un sujet à un objet, **un** nom

---

<sup>9</sup> Cf., *Ibid.*, p. 235.

<sup>10</sup> Cf., M. NEDONCELLE, *Op.cit.*, p. 293. Coup sur coup, dans le mythe d'Oedipe comme dans ce cas-ci, la conjuration de la peste se termine par un meurtre!

au masque, dans cette première constitution du concept de *persona* manifeste la fonction d'un moi conduisant à une impossibilité de coexistence.

Ainsi, il s'avère très pertinent de mentionner que dans l'ancienne comédie attique (Grèce), les masques comportaient aussi une dimension d'injure et d'individualité: " ... l'ancienne comédie attique donna parfois au masque une signification individuelle, puisqu'elle caricaturait des hommes célèbres".<sup>11</sup> Ces derniers ne supportèrent pas très longtemps cette utilisation car la loi réprima cette pratique.

En fait, la réduction d'un individu à sa caricature ne manque pas de provoquer une forme aliénante: le masque figé dans une attitude.

Certes, la poursuite de l'évolution de *prosôpon*, ou de *persona* fut marquée d'un retour de l'objet à l'individualité. Mais ce passage s'est-il réalisé en restant au même niveau de cette fonction du moi où le désir choit d'objet en objet par l'absence de médiation? En d'autres termes, les mots utilisés pour manifester la personne ( *prosôpon*, *persona* et aussi hypostase) maintenaient-ils le sujet au niveau imaginaire réduisant l'altérité de l'autre à l'ordre des choses? Etaient-ils distinctifs de l'ordre de la nature (*physis*) ou de l'essence (*ousia*)?

En ce qui a trait à *prosôpon*, il conserve longtemps le sens de simple rôle, d'apparence et de personnage de tragédie. Utilisé par Hippolyte, qui l'introduisit dans le vocabulaire trinitaire pour la réfutation du monarchianisme, il marque l'aspect individuel mais d'un point de vue

---

<sup>11</sup> Ibid., p. 280-1.

économique c'est-à-dire selon l'activité, la manifestation. Il ne désigne pas encore formellement l'individualité, l'altérité selon le nombre.

Du modalisme en passant par la querelle des trois hypostases, et même à la veille de Chalcédoine où il désigne l'apparence d'une nature, *prosôpan* connut des difficultés pour dépasser ce sens référant encore à l'ordre imaginaire.

Pour ce qui est de *persona*, Tertullien a certainement permis au concept de franchir le niveau des rapports spéculaires. En effet du côté latin, *persona* naît en théologie avec le sens d'interlocuteur. Connaissant l'exégèse prosopographique et faisant face au modalisme de Praxéas, Tertullien considère la personne comme un être qui parle et qui agit.

Par ailleurs, cette opposition à Praxéas amena Tertullien à insister sur la substantialité du Sermo. Sans celle-ci, Praxéas niait la possibilité au Sermo d'être fils et personne. Si la personne marque l'aspect de la distinction (principe du nombre) en indiquant qu'elle est autre que chose, Tertullien y associa aussi le terme *res*(chose), désignant ce qui est émis de la substance de Dieu.

Augustin reprendra la voie ouverte par Tertullien, bien qu'au départ, il utilisa aussi *persona* dans un sens analogue à *prosôpan*, aspect ou manifestation extérieure.

Quant à hypostase, il désigne selon le sens courant une réalité objective par rapport à ce qui est illusoire. Son introduction en théologie connut une triple difficulté dans sa distinction d'avec l'ordre des choses, de l'essence.

D'abord, sa distanciation d'avec le terme *ousia* ne fut pas réalisée d'emblée. Au III<sup>e</sup> siècle, *hypostasis* désigne encore la substance de Dieu

chez st Cyrille de Jérusalem, sans compter l'équivoque qu'entraîna l'anathématisme du concile de Nicée au sujet de l'équivalence *hypostasis* et *ousia*.

La deuxième difficulté se présente dans la traduction littérale d'*hypostasis* qui, du côté latin, correspond encore à substance.

Puis la troisième tient au caractère concret du terme *hypostasis* qui le rapprochait de l'ordre des choses. Les Pères employaient *hypostasis* pour les personnes divines mais aussi le terme *pragmata* c'est-à-dire choses pour marquer leur existence réelle. Devant l'identité de sens entre *ousia* et *hypostasis* régnant à Antioche chez les Eustathiens, les Cappadociens tentèrent de les distinguer selon le modèle stoïcien des propriétés individuanes de l'être physique concret. Mais opposer l'un à l'autre, comme le commun au particulier, conduisait à appeler hypostase la substance commune en Dieu puisqu'elle constitue aussi une substance individuelle. La distinction cappadocienne ne conférait pas à *hypostasis* une particularité singulière permettant de distinguer l'essentiel et le personnel: leur analyse s'appliquait aussi bien aux choses qu'aux personnes.

Quant à la christologie où le terme *physis* se retrouve, st Jean Damascène mentionne que sa confusion avec *hypostasis* constitue la principale source des hérésies. Pour ne prendre que l'entrée d'*hypostasis* en matière christologique, Apollinaire l'introduit comme synonyme de *physis*.

En conclusion, le bilan de notre investigation révèle que le processus de subjectivation du concept de personne ne s'est pas réalisé sans des retours à l'ordre des choses. Autrement dit, la distinction du caractère personnel se trouvait encore au niveau imaginaire où l'altérité se trouve

prise dans le jeu des rapports spéculaires qui la réduisent à l'état de chose, d'image.

Par ailleurs, une exception se dessine dans l'approche de la personne faite par Tertullien. Comme nous l'avons signalé plus haut, pour Tertullien, la personne est un être qui parle et qui agit.

### 3. Point de vue critique de la psychanalyse à propos de la personne

Considérant le développement du concept de personne, il n'est pas fortuit d'y retrouver le rapport spéculaire d'une façon particulière. Dès le 10<sup>e</sup> jour, le petit de l'homme manifeste un intérêt pour le visage humain. Pour *persona* et *prosôpon* se retrouvent aussi une insistance pour le visage (*prosôpon*), ou encore le second visage (masque, représentant: *persona*).

Il est intéressant d'observer selon la perspective psychanalytique que le regard ne se situe pas simplement au niveau des yeux. Un sujet peut se sentir regardé par quelqu'un dont ni les yeux, ni même l'apparence ne se trouvent visibles. Par exemple, la fenêtre devant laquelle un sujet circule le soir et dont il a raison de soupçonner une présence derrière constitue déjà une expérience de regard. Les yeux peuvent très bien ne pas apparaître ou être masqués. Dans ce contexte, le regard n'est pas nécessairement la face de notre semblable mais une fenêtre qui soumet le sujet à devenir objet de regard. Lacan résume d'une façon concise le regard: " C'est un x, l'objet devant quoi le sujet devient objet."<sup>12</sup>

Les premiers jalons du concept de personne s'avèrent donc masqués d'une expérience de regard. Si tel est le cas, la psychanalyse nous fournit

<sup>12</sup> J. LACAN, Les écrits techniques..., Op.cit., p. 245.

une méthode pour analyser quelques caractéristiques attribuées à la personne. Ce qui a été désigné par le concept de personne devrait alors se rapprocher des attributs du moi.

Freud a considéré le sentiment de stabilité attribué au moi: il apparaît indépendant, un et bien différencié. En vertu du prestige accordé à la conscience dans plusieurs courants contemporains, le moi se trouve à être conçu comme la synthèse des fonctions de relation à l'organisme.

Certaines caractéristiques semblent correspondre<sup>13</sup> à celles assignées au concept de personne. Rappelons les déterminations des Cappadociens: indépendance, totalité, liberté, rationalité (libre-arbitre) et l'existence en soi.

Ces caractères d'unification, d'indépendance et d'auto-détermination reconnus au moi s'avèrent d'apparence fort trompeuse selon la structuration du sujet mis en évidence par Freud et la psychanalyse lacanienne. Certes, il paraît en résulter une unification procurée par le moi, un sentiment d'indépendance à la suite d'une assomption jubilatoire où se présente une certaine cohésion avant l'acquisition de la motricité, une auto-détermination associée à la conscience d'un moi croyant se posséder.

Et pourtant, il s'agit d'une identification à ce qui n'est qu'une image, donnant une unité aliénante et virtuelle au point d'en éliminer son semblable. Une telle complétude se trouve marquée d'une perte originelle

---

<sup>13</sup> Etant donné les limites de notre investigation, mentionnons qu'aucune étude ne nous a permis de conclure à une différence radicale des mêmes termes pour les caractéristiques dégagées par les Cappadociens selon l'influence stoïcienne de la détermination de l'«*ens physicum concretum*».

de l'objet du désir, et d'une division profonde du sujet dans son accès à l'ordre de la médiation, du langage.

En fait, ceci constitue une constatation s'originant dans la pratique analytique: "... le mouvement même de l'expérience analytique isole la fonction fondamentale de l'ego, la méconnaissance."<sup>14</sup> Une unité attribuée au moi de toute éternité n'existe pas plus à l'origine. La conception d'une totalité se constitue dans la référence du sujet à ce qui est perdu: ces enveloppes perdues à la naissance où l'intérieur se trouvait en continuité avec l'extérieur.<sup>15</sup>

De cette division constitutive, le sujet ne peut s'en remettre, de sorte qu'il pourrait se récupérer en totalité: "..., l'homme ne peut viser à être entier ( à la "personnalité totale", autre prémisse où se dévie la psychothérapie moderne), dès lors que le jeu de déplacement et de condensation où il est voué dans l'exercice de ses fonctions, marque sa relation au signifiant."<sup>16</sup>

Cela signifie que le sujet pris dans les versants métaphorique et métonymique du langage n'est jamais un sujet total.

Mais alors comment se situe le moi par rapport au sujet? A ce propos, Lacan affirme clairement son statut lié à l'ordre des identifications spéculaires: " Littéralement, le moi est un objet – un objet qui remplit une certaine fonction que nous appelons ici fonction

---

<sup>14</sup> J. LACAN, Les écrits techniques..., Op.cit., p. 64. Notre souligné.

<sup>15</sup> J. LACAN, Séminaire sur l'identification, inédit, p. 549.

<sup>16</sup> J. LACAN, Ecrits, Op.cit., p. 692.

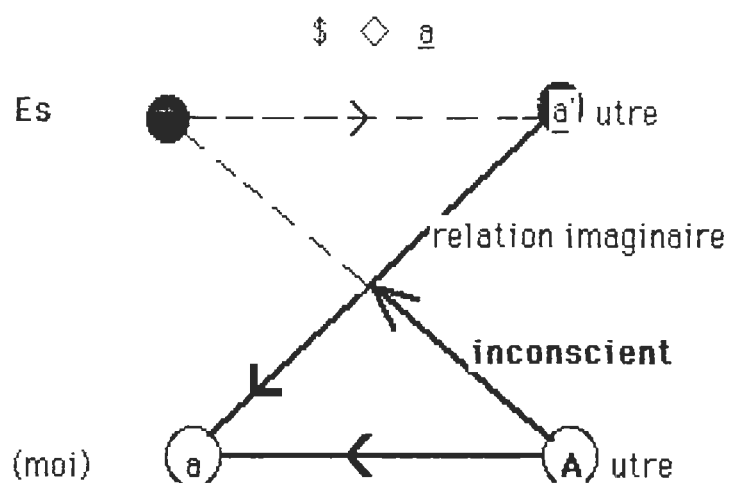


imaginaire."<sup>17</sup> Le moi constitue un objet particulier à l'intérieur de l'expérience du sujet.

Une fois de plus, ceci indique un recoupement expliquant la difficulté du concept de personne de se distancier de l'essence, de l'ordre concret des choses. Et ceci s'avère d'autant plus important que le rapport spéculaire établi par le moi avec les semblables occulte (schéma suivant), ou court-circuite (graphe du désir #3) la lignée constitutive du sujet dans son lieu au défilement des signifiants provenant du lieu de l'Autre. Le schéma présente cette distanciation du sujet par rapport à une fonction imaginaire correspondant au moi: schéma L.

Schéma 14

"Schéma L"



<sup>17</sup> J. LACAN, Le moi dans la ..., Op.cit., p. 60.

a : le moi qui constitue une forme fondamentale pour la constitution des objets. C'est sous la forme de l'autre spéculaire que le moi voit son semblable. Ainsi, cette forme de l'autre se trouve en rapport duel avec le moi au point d'être superposable, d'où le symbole a'.

a' : l'autre semblable qui n'est pas un autre du tout puisqu'il est essentiellement couplé avec moi. Projection du moi, la relation à l'autre s'avère toujours réflexive, c'est-à-dire qu'elle revient sur elle-même.

A : l'Autre radical, lieu de la détermination signifiante du sujet. Il n'est pas une personne mais le lieu des signifiants auxquels l'être parlant est assujéti. C'est de ce lieu que le sujet pourra se compter, se repérer.

S : à la fois le sujet dans son ouverture aux signifiants, le symbole, et aussi le *Es* (ça freudien), un sujet de la séance psychanalytique par exemple.

Le schéma distingue deux plans: le plan symétrique des rapports de projection du moi aux autres homogènes, et le plan du mur du langage. A partir de l'ordre constitué par le mur du langage, l'imaginaire prend alors forme de fausse réalité: le moi, l'autre, le semblable constituent tous des objets situés dans le plan de la relation imaginaire. Ces objets peuvent être nommés dans le système organisé par ce mur du langage.

Quand le sujet communique avec ses semblables, il parle avec le langage qui maintient les moi imaginaires comme des choses ex-sistantes (du latin *sistere* « être placé »: placé hors de ), c'est-à-dire des choses placées hors du mur du langage, n'en faisant partie que par leur absence. Cette absence des choses du langage ne les constitue pas moins comme réelles. Ainsi, dans la mesure où le sujet met en relation ces objets a' avec

sa propre image, il s'avère que ceux auxquels il parle constituent des sources d'identification.

Dès lors, le moi ne forme pas seulement une fonction de méconnaissance mais aussi de résistance. Celle-ci tient à ce que le moi n'est pas identique au sujet et il s'intègre alors dans le circuit imaginaire qui conditionne les interruptions du discours fondamental. Ainsi, Freud mentionnait que toute résistance vient de l'organisation du moi. La relation duelle du moi à sa projection fait obstacle à l'avènement du sujet  $S$  au lieu de sa détermination signifiante. Ceci implique que tout le temps de l'expérience analytique, le pôle  $a$  (résistance de l'analyste) devrait se confondre avec le pôle  $A$ .

De plus, le quatrième terme ( $S$ ) du schéma se trouve désigné par des trajets en pointillé. Ces pointillés indiquent: c'est comme barré ou sous le mode du mort que s'effectue l'introduction du sujet dans la chaîne des signifiants, et son identification ne s'en trouve pas complétée pour autant. Le mur du langage, marquant l'ex-sistence des objets, fait que l'objet demeure absent bien qu'il soit soutenu comme objet de désir dans son rapport à l'autre: ligne du fantasme  $S \diamond a$ .

Le rapport entre l'Autre et le sujet passe par l'intermédiaire de substrats imaginaires, le moi et les autres, qui constituent les fondations imaginaires de l'objet, pour ne pas dire un  $A m a s$ <sup>18</sup>.

Quant à la réalisation symbolique du sujet, elle se réalise par le langage en partant de la ligne inconsciente puisque la parole se fonde dans

<sup>18</sup> J. LACAN, Le moi dans la ..., Op.cit., p. 371.

l'existence de l'Autre: " ... devenant le sujet véritable à mesure que ce jeu des signifiants va le faire signifier".<sup>19</sup>

En somme cette schématisation montre que toute subjectivation se relie à l'ordre symbolique<sup>20</sup> puisque le point de départ ne se trouve pas au lieu d'un sujet isolé mais de l'Autre, lieu du trésor des signifiants. Pour Lacan, " le sujet ne peut naître que du langage "21.

L'expérience analytique conduit donc à un décentrement par rapport au concept traditionnel de sujet: " Le noyau de notre être ne coïncide pas avec le moi".<sup>22</sup> Puisque le moi n'est pas le "je" du discours, ce "je" identifié à la fonction d'indicatif ( *shifter* ) serait-il le véritable sujet?

Ce "je" réfère au sujet qui parle par le sujet de l'énoncé. Il se trouve à indiquer le sujet de l'énonciation sans pour autant le signifier. L'analyse des graphes du désir a montré que ce "je" indicatif n'est qu'une forme du moi s'achevant dans une signification marqué d'un caractère partiel (métonymique):

" S'il est vrai en effet que la conscience est transparente à elle-même, et se saisit comme telle, il apparaît bien que le je ne lui est pas pour autant transparent. Il (je) ne lui (conscience) est pas donné différemment d'un objet. L'appréhension d'un objet par la conscience ne lui

<sup>19</sup> J. LACAN, Ecrits, Op.cit., p.551.

<sup>20</sup> Ibid., p. 370.

<sup>21</sup> " Individu et structure du groupe ", dans Scilicet 2-3, Op.cit., p. 150.

<sup>22</sup> J. LACAN, Le moi dans la ..., Op.cit., p. 59.

livre pas du même coup ses propriétés. Il en va de même pour le je.”<sup>23</sup>

Il ne suffit pas de réduire le moi à une forme incomplète, ou erronée de ce “je” pour rétablir l’unité de la division instaurée par le langage. Du point de vue de la pratique, ceci équivaudrait à miser sur l’analyse du moi, oubliant la barre de résistance entre signifiant-signifié et le caractère spécifique de l’inconscient: “ L’inconscient a son dynamisme, ses afflux, ses voies propres. Il peut être exploré selon son rythme, sa modulation, son message propre, tout à fait indépendamment de ce qui l’interrompt (plan imaginaire).”<sup>24</sup> Ceci constituerait une tentative de récupération de la psychanalyse par la psychologie.

Mais alors, quel est le véritable sujet? Lacan considère la perspective inconsciente comme déterminante pour l’individu: “ le sujet vrai, c’est-à-dire le sujet de l’inconscient...”<sup>25</sup> Le sujet se trouve pris dans l’ordre des signifiants: “ ... cette position radicale qui est la nôtre, qui met le sujet, ~~dès~~ sa constitution, dans la dépendance, dans une position seconde par rapport au signifiant, qui fait du sujet comme tel un effet du signifiant,...”<sup>26</sup>

<sup>23</sup> J. LACAN, Les écrits techniques ... , Op.cit., p.15.

<sup>24</sup> J. LACAN, Le moi dans ..., Op.cit., p. 148. Notre explication.

<sup>25</sup> J. LACAN, Ecrits, Op.cit., p. 372.

<sup>26</sup> J. LACAN, Séminaire sur l’identification, Op.cit., tome 2, p. 460.

L. Cassiers<sup>27</sup> propose de cerner le sujet comme un point de convergence résultant d'une tension entre trois identifications (idéal du moi, moi conscient et sujet de l'inconscient) ou entre deux écarts (celui entre l'identification à l'idéal du moi et l'identification venant de la subversion dans l'ordre du langage d'une part; et celui entre ses identifications conscientes et inconscientes d'autre part).

A ce compte, il faudrait inclure trois niveaux de sujet. Selon l'établissement d'une barre de séparation entre chacun des niveaux, Lacan aurait établi<sup>28</sup> un écart entre un en deçà de l'inconscient impossible à connaître et l'inconscient lui-même, un autre entre l'inconscient comme langage et le langage conscient, puis finalement un troisième entre le signifiant et le signifié dans le langage conscient.

Cette barre séparatrice à trois niveaux fait apparaître plusieurs points de scansion mis en relief dans les graphes du désir: sujet de l'énoncé/sujet de l'énonciation, sujet informé du besoin/sujet parlant de l'idéal du moi, fonction de support du sujet de l'inconscient (pulsion)/fonction de support du moi (moi idéal)... Une question surgit alors, le point de convergence ou le foyer tensionnel dont parle Cassiers s'avère-t-il possible?

La perspective psychanalytique montre que l'individu se trouve radicalement pris dans l'immédiateté et passe à l'ordre de la médiation du langage. Dans un cas, on ne parle pas de sujet mais d'objet, tandis que dans

<sup>27</sup> L. CASSIERS, " La loi, élément structurel du psychisme ", La foi et le temps, 1980, vol. 10, p. 540-1.

<sup>28</sup> A. LEMAIRE, Op.cit., p. 186.

l'autre le sujet se défile dans ce qui est représenté par un signifiant pour un autre signifiant. Le legs de la chaîne signifiante devenant parole se compose d'une chaîne inconsciente. Quand ça ne trouve pas oreille attentive pour s'exprimer dans le discours commun, il parle de l'autre chaîne (pulsion).

Il en résulte que " en ce qui concerne à présent la question du joint qui relie les trois niveaux de division actualisés ci-dessus, J. Lacan l'estime insaisissable;"<sup>29</sup>. En somme, le point de convergence s'avère impossible, il est de l'ordre du réel, de l'objet manquant.

#### 4. Reformulation critique

Une possibilité de formulation à envisager consiste à employer le terme "sujet" qui se trouve utilisé en psychanalyse. Celui-ci aurait l'avantage de trouver appui autant dans le domaine linguistique que philosophique.

Par contre, il présente quelques inconvénients. D'abord, il faudrait préciser de quel sujet il s'agit: celui de l'énonciation ou de l'énoncé, celui de l'inconscient... A ce propos, il se pose un problème éthique où la dimension du désir par rapport au besoin ne pourrait être ignorée.

De plus, les considérations étymologiques révèlent que ce terme n'apporterait pas d'éclaircissement à la problématique de différenciation mise en évidence dans le développement du concept de personne.

L'adjectif "sujet" vient du latin " *subjectus*", signifiant « soumis à », qui est le participe passé de " *subjicere*", « mettre sous ». En tant

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 186.

que nom, il se réfère au latin " *subjectum* ", « ce qui est soumis, subordonné à ». Le terme "sujet" correspond alors très bien pour marquer que la personne dépend d'un effet du signifiant.

Par ailleurs, si cet aspect se trouve mieux exprimé, il n'en va pas de même de sa distinction de l'ordre des objets: " le vocable « sujet » au sens philosophique est corrélatif de l'objet"<sup>30</sup>. Selon l'étymologie, « objet » se relie au latin " *objectum* ", « ce qui est placé devant », participe passé substantivé du verbe " *abjicere* " signifiant « placer devant, jeter devant ».

Retraçant l'évolution de *persona* et de *prosôpon* , le masque peut s'associer à « ce qui est placé devant ». Un problème continue de surgir lorsque ce qui est « mis sous » constitue « ce qui est soumis », « subordonné à » « ce qui est placé devant ».

A partir du meurtre d'une divinité ou de son représentant par une objectivation, en passant par les équivoques dans sa distinction d'avec l'essence et ses confusions avec substantia, la sujétion du concept de personne laisse plutôt croire à l'envie (inconsciente?, liée à l'injure d'une déesse, un enfer, ou un de ses tyrans?) de se reléguer à une place d'objet. Ainsi se dessine une dialectique dont l'errance semble perdurer.

Concevoir l'hypostase en partant de la détermination de l' *ousia* , distinguer la raison d'être de celle d'exister, transporter dans la définition de *persona* celle d' *hypostasis* qui marquait un caractère de subsistance en soi, considérer qu'une nature trouve sa subsistance dans l'enhypostasie, rechercher les conditions ou le constitutif formel faisant qu'une "nature"

---

<sup>30</sup> L. BEIRNAERT, Aux frontières de l'acte analytique, Paris, Seuil, 1987, p.71.



devient "personnelle" manifestent des suites d'une dialectique très peu éloignée de celle entre « ce qui est soumis à » (personne) et « ce qui est placé devant » (objet). L. Renwart pose d'ailleurs le débat de façon significative pour notre étude.

Le questionnement à la suite de Chalcédoine pour expliquer comment une nature humaine pouvait subsister dans une autre hypostase se poursuit dans la discussion scolastique sur le constitutif formel de la personne. Le père Renwart résume les positions des écoles selon deux tendances fondamentales:

" Ce qui nous intéresse ici, c'est qu'elles peuvent se répartir en deux tendances fondamentales. Les unes partent de la "nature" et se demandent à quelles conditions elle devient personnelle ( on aura reconnu ici les «modes substantiels» proposés dans ce but par Cajetan ou Suarez, chacun à sa façon). Pour les autres, est personne celui qui actue, d'une existence qui lui est propre et proportionnée, une nature intelligente et libre. Au lieu d'être une sorte de couronnement de la nature (conçue comme logiquement préexistante), la personne, c'est celui qui existe dans une nature proportionnée qu'il actue."<sup>31</sup>

Face à cette situation, L. Renwart propose de " revenir au primat de l'existant sur la manière dont il existe" <sup>32</sup>. Or, il lui semble que "beaucoup de critiques modernes adressées à « Chalcédoine » s'attaquent, et non

<sup>31</sup> L. RENWART, s.j., " Christologies classiques et essais modernes ", Nouvelle revue théologique, tome 105, #3, 1983, p. 403.

<sup>32</sup> Ibid., p. 404.

toujours sans raison, à des présentations essentialistes de cette doctrine, mais en restant elles aussi dans une approche du même type (et c'est là que le bât blesse)"<sup>33</sup>. La dialectique entre la personne et la nature ne semble pas être sur le point de s'estomper.

Aurait-on intérêt à retourner aux sources étymologiques de la substantivation de << *abjicere* >> qui a donné << ce qui est placé devant >>? Objet placé ou jeté si loin hors de soi de sorte qu'il s'en trouve perdu, à tout jamais! Ceci rejoindrait davantage la perspective psychanalytique en marquant un écart profond avec une conception du sujet qui trouvait sa corrélation dans l'objet présent. Le primat de la tendance mettant d'abord l'insistance sur l'existant risque pourtant de provoquer l'insatisfaction des tenants de l'autre perspective basant leur réflexion à partir de la nature. Ainsi, comment la nature humaine concrète de Jésus pourrait-elle être privée d'une personne humaine si la personne constitue ce qu'il y a de meilleur en l'homme? Est-ce vraiment donner un primat à la personne que de lui refuser l'existence propre <sup>sa caractéristique</sup> et non dans un autre?

En outre, sujet-objet risque de nous fixer dans une conception duelle et imaginaire de la personne, non pas à cause de la psychanalyse mais surtout par la tradition philosophique et théologique ~~utilisant~~ <sup>veilissant</sup> un tel concept.

Dans l'énoncé: " ce qui est soumis " (sujet) à "ce qui est placé devant", perdure ce passage du concept de *persona* où le masque en est venu à désigner celui qui le portait. Ce passage ne se réalise pas à sens unique. Face à cette dialectique, la perspective psychanalytique laissera dans

---

<sup>33</sup> Ibid., p. 403.

l'interrogation autant le soumis (sujet) que le paraître (objet) car son point d'insistance est autre.

L'analyse du sujet selon la perspective lacanienne marque certainement une prédominance du rapport du sujet au signifiant. Ainsi, "personne" se présente non pas en soi, mais en tant que signifiant puisqu'il ne peut se signifier lui-même. S'en remettre aux aléas du discours retournerait certes notre recherche à la richesse du nom attribué comme vocation d'une personne. Le signifiant ne désignant pas une chose et n'existant pas pour une signification, il faudra reconnaître au départ à la fois l'ouverture que notre reformulation représente pour la suite du discours et sa fermeture risquant de la faire s'évanouir en objet de savoir.

Ceci étant dit, notre reformulation visant à tenir compte à la fois des perspectives théologique et psychanalytique s'exprimerait ainsi: une instance symbolique.

Premièrement, le terme "instance" vient du latin "*instantia*" ("application, soin") se décomposant en deux racines: *stare* <<se tenir>> et *in* <<dans>>. L'action de "se tenir dans" peut décrire un état présentant quelque chose de statique: une application pouvant tenter de boucher une béance.

Par ailleurs, il s'avère qu'instance prend aussi et même davantage un sens dynamique: une sollicitation pressante, une **insistance**. Selon cette perspective, le << *in* >> pourrait être pris comme un préfixe privatif, élément négatif issu du latin: "non-état" obligeant à insister, à répéter.

Au niveau historique, ce terme présenterait l'avantage de se relier à substance ( *sub - stare* ) et hypostase: gardant le caractère subsistant contenu dans hypostase, il ne présente pas une traduction littérale.

Deuxièmement, le mot "symbolique" est envisagé ici selon la perspective lacanienne: terme en référence avec deux autres ordres, l'imaginaire et le réel. Le terme "symbolique" marque les rapports avec l'ordre de la médiation, de la parole, du langage.

Etant donné que le sujet naît au champ de l'Autre en tant que surgit le signifiant, l'instance symbolique indiquerait ce rapport au signifiant, comme son lieu de naissance continue. Cette instance n'est pas l'Autre puisque l'Autre n'est pas une personne mais un lieu. Par ailleurs, l'instance symbolique se trouve à subsister de ce lieu, en tant que trésor des signifiants.

Mais de naître avec le signifiant, l'instance naît divisée. Dans le défilement des signifiants, cette instance symbolique devient insistance s'évanouissant dans des points de capiton. Ainsi, l'instance symbolique suit les stances: les strophes du discours. En tant que symbolique, cette instance se distingue du moi et de ses identifications spéculaires. Manque-t-elle de signifiant, l'instance symbolique devient procès d'insistance dans la pulsion.

Une telle formulation peut-elle trouver des appuis théologiques et historiques? Elle se trouve en correspondance avec Jésus-Christ, comme Verbe, Sermo, Parole de Dieu fait chair: « se tenant dans » la parole, subsistant dans la parole faisant corps.

De plus, Tertullien a ouvert la voie en considérant la personne comme un sujet qui parle. Ainsi, il écartait le concept de personne de son objectivation qui le réduirait à un sens dramatique selon Praxéas.

De plus, personne devient principe du nombre. Ceci réfère au trait unaire, pure différence, mis en rapport avec la marque invisible que le sujet tient du signifiant.

Aussi, pour Tertullien une personne réfère au Nom. Nom propre qui marque le premier type d'identification, incorporation du père. La personne devient non-stance, c'est-à-dire absence radicale, signifiant manquant dans l'Autre, où le Nom propre en tant que son opération articule le sujet comme présence-absence.

Alors que Cantalamessa reconnaît l'influence de Tertullien pour la naissance du terme en théologie avec le sens d'interlocuteur, il ajoute que: "Mais quand, finalement, le terme << personne >> a fait son entrée dans la théologie, son sens est apparu différent, signe que l'origine aussi était différente."<sup>34</sup>

Les recherches de M. Nédoncelle retraçant l'origine étrusque de *persona* en lien avec Phersu conduisent pourtant à une perspective inverse. Deux hypothèses se présentent pour la désignation de l'inscription " *Phersu* " sur des monuments étrusques: soit qu'il s'agisse du danseur masqué (première hypothèse), soit que le terme réfère au masque lui-même (deuxième hypothèse).

Les résultats de M. Nédoncelle affirment que l'inscription ne peut se rapporter au masque lui-même: " La première hypothèse paraît de beaucoup la meilleure et même la seule acceptable; ... ; en outre, les inscriptions qui concernent d'autres figures de la fresque suppriment le doute à ce sujet"<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> R. CANTALAMESSA, Op. cit., p. 70.

<sup>35</sup> M. NEDONCELLE, Op. cit., p. 288.

Alors, il s'agit du danseur masqué considéré selon un aspect bien particulier: " ... ; car la mention de phersu est si près du visage ou plus précisément de la bouche, dans l'un des tableaux, que le personnage semble préférer son nom propre ou le nom de sa fonction; ... " <sup>36</sup>.

En conséquence, " *PHERSU* " réfère à la parole, au nom propre (ou à celui de son représentant), c'est-à-dire au symbolique. Notre recherche en arrive donc à une considération inverse de celle de R. Cantalamessa consistant à exclure le sens de sujet qui parle, d'interlocuteur parce qu'il ne s'y trouvait pas à l'origine.

Comme sens originel, faudrait-il effectuer un retour aux divinités du monde des enfers ou retenir le sens qui suivit et dont un certain nombre de théologiens ont fait usage, non pas sans quelques écueils? Sens où il passa de la parole à la chose, où un dieu y trouva la mort... Le même sort se poursuit-il dans le christianisme? La conjuration de la peste s'est-elle bien terminée lorsque *persona* passa du monde étrusque au monde romain, avec un déicide?

Des remords surgissent où le mort fait retour et où la mort s'ensuit: c'est alors que la personne y trouve place par insistance, comme instance de parole.

---

<sup>36</sup> Ibid., p. 288. Notre souligné.

## BIBLIOGRAPHIE

Section 1: aspects historique, étymologique, philosophique et théologique

- AMANN, E., " Hippolyte (saint) ", Dictionnaire de théologie catholique, tome VI, partie 2, Paris, Librairie Le Touzey et Ané, 1923, col. 2487-2511.
- ARNOU, R., " Platonisme des Pères. La Trinité. ", Dictionnaire de théologie catholique, tome XII, partie 2, Paris, Librairie Le Touzey et Ané, 1923, col. 2261-2348.
- BLOCH, O. et WARTBURG, Dictionnaire étymologique de la langue française, Paris, Presses Universitaires de France, 1964.
- BOURASSA, François, s.j., " Personne et conscience en théologie trinitaire ", Gregorianum, 55 (1974), #3, pp. 471-492 et #4, pp. 677-719.
- BRAUN, René, Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, 644p.
- BRUN, Jean, Le stoïcisme ( Coll. Que sais-je?, 770), Paris, Presses Universitaires de France, 1961, 128p.
- CANTALAMESSA, Raniero, capucin, " L'évolution du concept du Dieu personnel dans la spiritualité chrétienne ", Concilium, 123 (1977), pp. 66-77.

- CARRIERE, Jean-Marie, s.j., " Le mystère de Jésus-Christ transmis par Chalcedoine ", Nouvelle revue théologique, 101 (1979), pp. 338-357.
- CHIRAT, H., Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, Belgique, éd. Brepols, 1954.
- COLLABORATION, Exégèse et dogmatique, Bruges, Desclée de Brouwer, 1966.
- DE HALLEUX, André, " La définition christologique à Chalcedoine ", Revue théologique de Louvain, 7 (1976), pp. 3-23 et 155-170.
- DE HALLEUX, André, " Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse. ", Revue théologique de Louvain, 17 (1986), pp. 129-155.
- DOYON, J., Christologie pour notre temps (Coll. Notre temps, 2), Sherbrooke, Paulines, 1968, 383p.
- DUMEIGE, G., La foi catholique, Paris, éd. De l'Orante, 1961.
- DUQUOC, Christian, Christologie. Essai dogmatique ( Coll. *Cogitatio Fidei* , 29), Paris, Cerf, 1968, 338p.
- EVDOKIMOV, P., La femme et le salut du monde, Paris, Desclée de Brouwer, 1978.
- FOULQUIE, Paul, Dictionnaire de la langue philosophique, Paris, Presses Universitaires de France, 1982.
- FRITZ, G., " Nicée ( 1<sup>er</sup> concile de ) ", Dictionnaire de théologie catholique, tome XI, partie 1, Paris, Librairie Le Touzey et Ané, 1923, col. 400-417.
- GALOT, Jean, s.j., La personne du Christ, Belgique, éd. J. Duculot, 1969.
- GALOT, Jean, s.j., " Valeur de la notion de personne dans l'expression du mystère du Christ ", Gregorianum, 55 (1974), #1, pp. 69-97.
- GAUDEL, Mgr Auguste, " Incarnation ", Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain, tome V, Paris, Librairie La Touzey et Ané, 1962, col. 1422-1435.



- GRILLMEIER, A., Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine(451) (Coll. *Cogitatio Fidei*, 72), Paris, Cerf, 1973, 625p.
- GRUMEL, V., " Léonce de Byzance ", Dictionnaire de théologie catholique, tome IX, Paris, Librairie Le Touzey et Ané, 1923, col. 404-426.
- GUGGENBERGER, A., " Personne ", Encyclopédie de la Foi, tome 3, Paris, Cerf, 1966, col. 425-437.
- GUILLUY, Paul, " Personne", Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain, tome XII, no. 49, Paris, Librairie Le Touzey et Ané, 1986, col. 30-54.
- JOLIVET, Régis, Vocabulaire de la philosophie, (4<sup>e</sup> édition), Lyon, éd. Emmanuel Vitte, 1957.
- KASPER, W., Jésus le Christ (Coll. *Cogitatio Fidei*, 88), Paris, Cerf, 1977, pp. 293 ss.
- LALANDE, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
- LE BACHELET, " Arianisme ", Dictionnaire de théologie catholique, tome I, partie 2, Paris, Librairie Le Touzey et Ané, 1923, col. 1779-1863.
- LEFEVRE, Charles, " La personne en patristique et dans la philosophie contemporaine. Colloque louvaniste, 29-30 septembre 1972. ", Revue théologique de Louvain, vol. 4 (1973), fasc. 1, pp. 39-45.
- LIEBAERT, J., L'Incarnation I. Des origines au Concile de Chalcédoine ( Coll. Histoire des dogmes, tome III), Paris, Cerf, 1966, 227p.
- LIEBAERT, J., " Valeur permanente de Chalcédoine ", Mélanges de science religieuse, tome 38 (1981), #3, pp. 97-126 et #4, pp. 179-93.
- MARITAIN, Jacques, " Sur la notion de subsistance ", Revue Thomiste, #54 (1954), pp. 242-256.
- MICHEL, A., s.j., " Essence ", Dictionnaire de théologie catholique, tome V, partie 1, Paris, Librairie Le Touzey et Ané, 1923, col. 831-850.

- MICHEL, A., s.j., " Hypostase ", Dictionnaire de théologie catholique, tome VIII, partie 1, Paris, Librairie Le Touzey et Ané, 1923, col. 369-437.
- MICHEL, A., s.j., " Hypostatique (union) ", Dictionnaire de théologie catholique, tome VII, partie 1, Paris, Librairie Le Touzey et Ané, 1923, col. 437-568.
- MICHEL, A., s.j., " Incarnation ", Dictionnaire de théologie catholique, tome VII, partie 2, Paris, Librairie Le Touzey et Ané, 1923, col. 1445-1539.
- MIGNE, J.-P., Patrologiae latinae, Paris, éd. Ecclesias Ticae Ramos, 1844.
- MIGNE, J.-P., Patrologiae graecae, Paris, Apud Garnier Fratres Editores et J.-P. Migne Successores, 1886.
- MOINGT, J., Théologie trinitaire de Tertullien ( Coll. Théologie, 69 ), France, Aubier-Montaigne, 1966.
- MORFAUX, Louis-Marie, Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines, Paris, Armand Colin, 1980.
- NEDONCELLE, Maurice, " Prosôpon et persona dans l'Antiquité classique. Essai de bilan linguistique. ", Revue des sciences religieuses, 22 (1948), pp. 277-299.
- NEDONCELLE, Maurice, " Les variations de Boèce sur la personne ", Revue des sciences religieuses, 29 ( 1955), pp. 201-239.
- NICOLAS, Jean-Hervé, Synthèse dogmatique: de la Trinité à la Trinité, Paris, édition Beauchesne, 1985, 1248p.
- PANENBERG, W., Esquisse d'une christologie ( Coll. *Cogitatio Fidei* , 62 ), Paris, Cerf, 1971, 515p.
- PATFOORT, Albert, o.p., " Un projet de <<traité moderne>> de la Trinité. Vers une réévaluation de la <<notion>> de personne? ", Angelicum, vol. 48 (1971), fasc. 1, pp. 93-118.
- PREVOST, Jean-Pierre, La mère de Jésus, Ottawa, Novalis, Cerf, 1987, pp. 79-81.

- PRESTIGE, G.-L., Dieu dans la pensée patristique, Paris, Aubier-Montaigne, 1955, 254p.
- RAHNER, Karl, " Problèmes actuels de Christologie ", Ecrits théologiques 1 (Coll. Textes et études théologiques), Paris, Desclée de Brouwer, 1959, pp. 115-182.
- RAHNER, Karl, " Réflexions théologiques sur l'Incarnation ", Ecrits théologiques 3 (2<sup>e</sup> édition), Paris, Desclée de Brouwer, 1963, pp. 79-102.
- RAHNER, Karl, " Les apories du concept de <<personne>> en doctrine trinitaire", La Trinité et la création (Coll. *Mysterium Salutis*, 6), Paris, Cerf, 1971, pp. 116-128 et bibliographie, pp. 136-140.
- RAHNER, Karl et VORGRIMLER, H., Petit dictionnaire de théologie catholique, Paris, Seuil, 1970, p. 289.
- RENWART, L., s.j., " Jésus-Christ aujourd'hui ", Nouvelle revue théologique, 99 (1977), pp. 208-249.
- RENWART, L., s.j., " Un signe en butte à la contradiction ", Nouvelle revue théologique, tome 102 (1980), #5, pp.716-755.
- RENWART, L., s.j., " Christologies classiques et essais modernes. Les points essentiels en discussion. ", Nouvelle revue théologique, tome 105 (1983), #3, pp. 396-405.
- RENWART, L., s.j., " Vrai Dieu, vrai homme. Chronique de christologie ", Nouvelle revue théologique, no. 108 (1986), p. 897-911.
- REGNON, T. de, Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité, I, 130-136, Paris, 1982.
- RICHARD, Marcel, " Léonce et Pamphile ", Revue des sciences philosophiques et théologiques, 27 (1983), pp. 28-39.
- RICHARD, Marcel, " Proclus de Constantinople et le théopachisme ", Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain, 38 (1942), pp. 303-331.
- RICHARD, Marcel, " L'introduction du mot << hypostase >> dans la théologie de l'Incarnation ", Mélanges de science religieuse, 1945, pp. 5-32 et pp. 243-270.

SALLES-DABADIE, J.-M., Les conciles oecuméniques dans l'histoire (Coll. La Palatine), Genève, 1963.

SAYES, J.A., Jesucristo, Ser y Persona (Coll. *Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España*), éd. Aldecoa, 168p.

SCHOONENBERG, Piet, Il est le Dieu des hommes ( Coll. *Cogitatio Fidei*, 71), Paris, Cerf, 1973.

SCHOONENBERG, Piet, " Dieu comme personne et Dieu personnel ", Concilium, 123 (1977), pp. 93-106.

SEBÔUE, Bernard, Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise: pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine, Paris, Desclée, 1982, 320p.

ST THOMAS D'AQUIN, Le Verbe incarné, (traduction par Ch.-V. Héris, o.p., dans Somme Théologique, 3<sup>e</sup> édition, Paris, Desclée, 1954).

ST THOMAS D'AQUIN, Traité de la Trinité, (traduction par F. Lachat, dans Somme Théologique, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Louis Vivès, 1863, vol. 2).

ST THOMAS D'AQUIN, Traité de l'Incarnation, (traduction par F. Lachat, dans Somme Théologique, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Louis Vivès, 1863, vol. 11).

VAN BEECK, Fr. J., s.j., " Un seul Christ, plusieurs confessions. Une réponse au père Renwart ", Nouvelle revue théologique, tome 105 (1983), #3, pp. 384-396.

VAN BAVEL, T.J., " Signification de Chalcédoine alors et maintenant ", Concilium, 173 (1982), pp. 95-104.

VATICAN II, L'Eglise dans le monde de ce temps, (Traduction de l'Episcopat français, Vatican II, Montréal, Fides, 1966).

Section 2: aspect psychanalytique et autres.

- AUZIAS, Jean-Marie, Clefs pour le structuralisme (2<sup>e</sup> édition), Paris, éd. Seghers, 1967, 191p.
- BEIRNAERT, Louis, Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan, Paris, Seuil, 1987, 247p.
- CASSIERS, L., " La loi, élément structurel du psychisme ", La foi et le temps, vol. 10 (1980), pp. 531-543.
- COLLABORATION, Le désir et la perversion (Coll. Le champ freudien), Paris, Seuil, 1967, 208p.
- COLLABORATION, " Le clivage du sujet et son identification ", Scilicet 2/3 (Coll. Le champ freudien), 1970, pp. 103-136.
- COLLABORATION, " Pour une logique du fantasme ", Scilicet 2/3 (Coll. Le champ freudien), 1970, pp. 223-273.
- DOLTO, Françoise, L'image inconsciente du corps, Paris, Seuil, 1984, 380p.
- FAGES, J.-B., Comprendre Jacques Lacan, Toulouse, éd. Edouard Privat, 1971, 123p.
- FREUD, Sigmund et BREUER, J., Etudes sur l'hystérie (Traduction de Anne BERMAN), Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 255p.
- FREUD, Sigmund, Trois essais sur la théorie de la sexualité ( Coll. Idées, 3), (Traduction de B. REVERCHON-JOUE), Paris, Gallimard, 1962, 189p.
- FREUD, Sigmund, Psychopathologie de la vie quotidienne ( Traduction de Dr S. JANKELEVITCH), Paris, Payot, 1963, 321p.
- FREUD, Sigmund, Nouvelles conférences sur la psychanalyse (Coll. Idées, 247), ( Traduction de Anne BERMAN), Paris, Gallimard, 1974, 245p.
- FREUD, Sigmund, Essais de psychanalyse (Traduction de Dr S. JANKELEVITCH), Paris, Petite bibliothèque Payot #44, 1976, 280p.
- FREUD, Sigmund, Cinq leçons sur la psychanalyse (Traduction de Yves LE LAY et Dr S. JANKELEVITCH), Paris, Petite bibliothèque Payot #84, 1977, 157p.

- FREUD, Sigmund, Métapsychologie (Coll. Idées, 154), ( Traduction de Jean LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS), Paris, Gallimard, 1978, 189p.
- FREUD, Sigmund, Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient (Coll. Idées, 198), (Traduction de Marie BONAPARTE et Dr M. NATHAN), Paris, Gallimard, 1979, 408p.
- FREUD, Sigmund, Totem et tabou (Traduction de Dr S. JANKELEVITCH), Paris, Petite bibliothèque Payot #77, 1980, 186p.
- FREUD, Sigmund, Moïse et le monothéisme ( Coll. Idées, 138), (Traduction de Anne BERMAN), Paris, Gallimard, 1980, 183p.
- FREUD, Sigmund, L'interprétation des rêves (Traduction de I. MEYERSON), Paris, Presses Universitaires de France, 1980, 573p.
- FREUD, Sigmund, Introduction à la psychanalyse (Traduction de Dr S. JANKELEVITCH), Paris, Petite bibliothèque Payot #6, 1981, 443p.
- FREUD, Sigmund, Malaise dans la civilisation (8<sup>e</sup> édition), (Traduction de Ch. et J. ODIER), Paris, Presses Universitaires de France, 1981, 107p.
- FREUD, Sigmund, Cinq psychanalyses (13<sup>e</sup> édition), (Traduction de Marie BONAPARTE et Rudolph M. LOEWENSTEIN), Paris, Presses Universitaires de France, 1985, 422p.
- GALIPEAU, D. et ST-ARNAUD, G.-R., " La honte dans la Bible ", Cinq études de rupture de la structure imaginaire, Trois-Rivières, Département de Théologie U.Q.T.R., 1985, pp. 20-74.
- KREMER-MARIETTI, A., Lacan et la rhétorique de l'inconscient, Paris, Aubier Montaigne, 1978, 251p.
- LACAN, Jacques, " La relation d'objet et les structures freudiennes " (Séminaire IV, 1956-57), Bulletin de psychologie, tome X (1957), no. 7, pp. 426-30; no. 10, pp. 602-605; no. 12, pp.742-743; no. 14, pp. 851-854; tome XII (1957), #138, no. 1, pp. 31-34.
- LACAN, Jacques, " Les formations de l'inconscient " (Séminaire V, 1957-58), Bulletin de psychologie, tome XI (1957-58), #141-142, nos. 4-5,

pp. 293-296; tome XII (1958), # 154-155, nos. 2-3, pp. 182-192; tome XII (1958), no. 4, pp. 250-256.

LACAN, Jacques, " Le désir et son interprétation " (Séminaire VI, 1958-59), Bulletin de psychologie, tome XIII (1960), # 171, no.5, pp. 263-272; tome XIII (1960), #172, no.6, pp. 329-335.

LACAN, Jacques, Ecrits, Paris, Seuil, 1966, 920p.

LACAN, Jacques, Les écrits techniques de Freud (Séminaire I: 1953-54), Paris, Seuil, 1975, 319p.

LACAN, Jacques, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (Séminaire II: 1954-55), Paris, Seuil, 1978, 374p.

LACAN, Jacques, Les psychoses (Séminaire III: 1955-56), Paris, Seuil, 1981, 362p.

LACAN, Jacques, L'éthique de la psychanalyse (Séminaire VII: 1959-60), Paris, Seuil, 1986, 384p.

LACAN, Jacques, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (Séminaire XI: 1964), Paris, Seuil, 1973, 256p.

LACAN, Jacques, Encore (Séminaire XX: 1972-73), Paris, Seuil, 1975, 135p.

LACAN, Jacques, Les complexes familiaux dans la formation de l'individu, Paris, Navarin éditeur, 1984, 112p.

LACAN, Jacques, L'identification (Séminaire IX: 1961-62), inédit.

LACAN, Jacques, La logique du fantasme (Séminaire XIV: 1966-67), inédit.

LACAN, Jacques, L'envers de la psychanalyse (Séminaire XVII: 1969-70), inédit.

LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J.-B., Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.

LECLAIRE, Serge, Psychanalyser. Un essai sur l'ordre de l'inconscient et la pratique de la lettre. (Coll. Points, Sciences humaines, 61), Paris, Seuil, 1968, 190p.

- LECLAIRE, Serge, Démasquer le réel. Un essai sur l'objet en psychanalyse. (Coll. Le champ freudien), Paris, Seuil, 1971, 189p.
- LECLAIRE, Serge, On tue un enfant. Un essai sur le narcissisme primaire et la pulsion de mort (Coll. Points, Sciences humaines, 126), Paris, Seuil, 1975, 140p.
- LECLAIRE, Serge, Rompre les charmes. Recueil pour des enchantés de la psychanalyse. Paris, Inter Editions, 1981, 267p.
- LEMAIRE, Anika, Jacques Lacan (2<sup>e</sup> édition), éd. Pierre Mardaga (Fonds Dessart), 1977, 379p.
- MANNONI, M., La théorie comme fiction. Freud, Groddeck, Winnicott et Lacan, Paris, Seuil, 1979, 178p.
- MANNONI, Octave, Clefs pour l'imaginaire, Paris, Seuil, 1969.
- MANNONI, Octave, Ça n'empêche pas d'exister, Paris, Seuil, 1982, 150p.
- MARINI, Marcelle, Lacan, éd. Pierre Belfond, 1986, 299p.
- METTAYER, Arthur, Essai sur la signification du mérite, Trois-Rivières, 1980, 183 p.
- METTAYER, Arthur, Grâce pour grâce, Trois-Rivières, Département de théologie de U.Q.T.R., 1983.
- METTAYER, Arthur, " Jésus et la peur ", La peur (Coll. Héritage et projet, 30), Montréal, Fides, 1985, pp. 59-71.
- METTAYER, Arthur, " Les rapports du sujet au signifiant et leurs effets dans la transmission du péché originel ", Culpabilité et péché (Coll. Héritage et projet, 33), Montréal, Fides, 1986, pp. 99-111.
- PONT, C., " Ni l'Un ni l'Autre ", Lumière et Vie, \* 150 (1980), pp. 91-112.
- ROUSTANG, François, Lacan. De l'équivoque à l'impasse. (Coll. Arguments), Paris, Les éditions de minuit, 1986, 119p.
- SAFOUAN, Moustapha, Le structuralisme en psychanalyse ( Coll. Points, Sciences humaines, 47), Paris, Seuil, 1968, 93p.



- SAFOUAN, Moustapha, Etudes sur l'Oedipe (Coll. Le champ freudien), Paris, Seuil, 1974, 217p.
- SAFOUAN, Moustapha, L'inconscient et son scribe, Paris, Seuil, 1982, 158p.
- SAUSSURE, Ferdinand, Cours de linguistique générale, Paris, Payot, 1969.
- STEIN, C., L'enfant imaginaire, Paris, Denoël, 1971.
- SUBLON, Roland, Le temps de la mort, Strasbourg, Cerdic-Publications, 1975.
- SUBLON, Roland, " Psychanalyse et symbole ", Revue des sciences religieuses, 49<sup>e</sup> année (1975), # 1-2, pp. 63-86.
- SUBLON, Roland, " L'Esprit Saint dans la perspective psychanalytique ", L'Esprit Saint, Bruxelles, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1978, pp. 97-130 et pp. 165-203.
- SUBLON, Roland, " Psychanalyse, symbole et signifiant. Arbitraire, consensus et éthique. ", Revue des sciences religieuses, 52<sup>e</sup> année (1978), #2, pp. 159-181.
- SUBLON, Roland, " Esprit-Saint, Loi et plaisir ", Revue des sciences religieuses, 70 (1982), pp. 151-160.
- SUBLON, Roland, Fonder l'éthique en psychanalyse, France, FAC éd., 1982, 138 p.
- SUBLON, Roland, Menteur et prophète, France, Desclée de Brouwer, 1984, 208p.
- VASSE, Denis, Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole, Paris, Seuil, 1969, 173p.